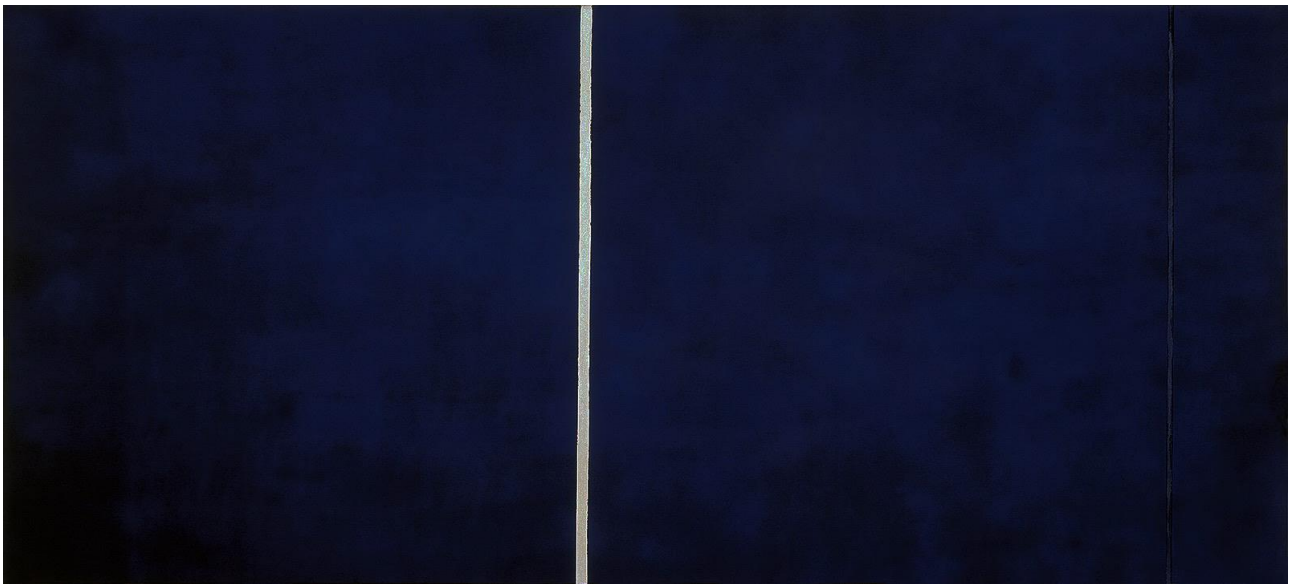


# Het gebeuren in de naam van God

Een onderzoek naar het *event* bij John Caputo



Door: Barry Kriekaard  
Studentnummer: 1200321  
Begeleider: prof. dr. H.S. Benjamins

# Het gebeuren in de naam van God

Een onderzoek naar het *event* bij John Caputo

Door:  
Barry Kriekaard  
Studentnummer 1200321

Vakgebied: Systematische theologie  
Begeleider: prof. dr. H.S. Benjamins

Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam  
17 augustus 2017

## Voorwoord

In de loop van mijn studie theologie ben ik in aanraking gekomen met evocatieve teksten van postmoderne denkers als John Caputo, Gianni Vattimo en Richard Kearney. Deze teksten hebben mij aan het denken gezet en brachten mij op een bepaald spoor. Wat mij trof in deze teksten was de openheid voor religie en spiritualiteit tegenover de harde moderne tegenstelling tussen theïsme versus atheïsme. Postmoderne filosofie wil niet de werkelijkheid vatten als totaliteit vanuit één beginsel, maar begint juist bij de ander, die niet te reduceren is tot het zelfde.

Er zijn echter ook genoeg denkproblemen als het gaat over de combinatie tussen theologie en postmoderne filosofie. Eén van de problemen die ik tegenkwam is onderwerp geworden van deze thesis. In de inleiding wil ik beschrijven hoe ik kwam tot de probleem- en vraagstelling die in deze thesis is verwoord. De toon van deze inleiding is wat persoonlijker dan gebruikelijk bij een thesis, omdat de vraagstelling raakt aan persoonlijke theologische vragen.

In deze thesis wil ik een onderzoek doen naar de theologie van John Caputo. Eén van Caputo's belangrijkste bronnen is Jacques Derrida. Een belangrijk thema in het denken van Derrida, evenals in het denken van andere postmoderne filosofen, is de kritiek op identiteit en identificatie. Moderne filosofie gaat namelijk uit van één beginsel waar de gehele werkelijkheid onder valt. Derrida gaat echter uit van het verschil (*différance*). De ander is de gans andere, die altijd mijn categorieën ontgaat. In het proces van identificatie wordt echter een gefixeerde identiteit toegekend aan iets anders, wat betekent dat het andere wordt gereduceerd tot de categorieën van degene die identificeert.

Caputo sluit zich aan bij de postmoderne kritiek op identiteit en identificatie. In zijn theologische werken verbindt Caputo de postmoderne filosofie met de negatieve theologie van onder meer Meister Eckhardt. Centraal in de theologie van Caputo is de categorie van het *event*, het gebeuren. Het *event* is dat wat op ons afkomt. Het gebeuren valt buiten onze mogelijkheden en buiten onze categorieën. Daarom is het gebeuren niet te identificeren. Elke naam die we daaraan geven is tijdelijk en kan veranderen, zelfs de naam van God.

De theologie van Caputo roept herkenning op. Caputo probeert met de theologie radicaal opnieuw te beginnen en zet postmodern in. Caputo wil in het spreken over God geen ruimte laten voor menselijke machtsspelletjes die ontstaan doordat mensen hun eigen handelen rechtvaardigen met de naam van God. God mag nooit een excuus worden om anderen te onderdrukken. Maar er is in Caputo's theologie wel openheid om te spreken over God en het gebeuren in de ervaring van het dagelijkse leven.

Tegelijkertijd roept het lezen van Caputo vragen op. Komt Caputo op deze manier nog wel tot inhoudelijk theologisch spreken? Is er nog wel ruimte voor een christelijke traditie en een christelijke gemeenschap of komt hij niet 'verder' dan een individuele, gedeconstrueerde versie van het christendom? In de christelijke traditie wordt namelijk op een bepaalde manier over God gesproken en krijgt de naam van God invulling door ervaringen uit het verleden die met God zijn verbonden. Toen ik anderhalf jaar geleden in het kader van een cursus het boekje *Radikale Theologie* van Ingolf Dalferth las vond ik daarin herkenning van mijn vragen ten aanzien van Caputo. In *Radikale Theologie* pleit Dalferth ervoor dat er een identificatiecriterium nodig is om het spreken over God te toetsen. Want, wanneer hebben we het echt over God als wij over God spreken?

Dalferth probeert de aporie tussen Barth (alle spreken over God begint bij Gods zelfopenbaring) en Bultmann (elke openbaring van God is persoonlijk) te overbruggen. Volgens Dalferth begint theologisch spreken bij een radicale perspectiefverandering, namelijk de bekering. Vanuit dat perspectief gaat de mens zichzelf en de wereld verstaan vanuit de aanwezigheid van God. Het belangrijkste identificatie-criterium voor uitspraken over God ligt in Gods zelfidentificatie met Jezus in de opstanding.

Het probleem dat Dalferth in *Radikale Theologie* beschrijft is herkenbaar. Het gaat erom dat theologisch spreken staat of valt met het gelovige perspectief. Buiten dat perspectief is het zinloos om over God te spreken, maar tegelijkertijd is dat perspectief wel inzichtelijk te maken voor wie dat perspectief niet deelt. Theologie is dus volgens Dalferth gelovig spreken, maar tegelijkertijd is er in zijn opvatting ruimte voor theologie als wetenschap. Daarnaast is het niet slechts een strikt persoonlijk perspectief, maar een perspectief dat is verbonden met God zoals hij wordt beleden in de christelijke traditie. In de christelijke traditie geldt dat God zichzelf heeft bekendgemaakt, vooral door zich in de opstanding te identificeren met Jezus Christus.

Tegelijkertijd roept het lezen van Dalferth de vraag op of die perspectiefwisseling wel zo absoluut is als Dalferth beschrijft. 1. Nemen we als mensen niet meerdere perspectieven in, waardoor de tegenstelling tussen een gelovig-ongelovig perspectief iets geforceerds krijgt? 2. Daarnaast is de vraag of identificatie van God in uitspraken over God niet een (al-te-menselijke) fixatie impliceert van Gods transcendentie.

Concluderend: Zowel voor de positie van Caputo als van Dalferth is wel wat te zeggen. Vooralsnog blijft dit een lastig dilemma, dat misschien om een (theologische) keuze, een positiebepaling vraagt. Met Caputo deel ik het denkkader van de postmoderne filosofie, maar tegelijkertijd roept Dalferth theologisch meer herkenning op. In elk geval kan een keuze niet gemaakt worden zonder goed geïnformeerd te zijn over de alternatieven. Daarom heb ik ervoor gekozen dit dilemma verder te onderzoeken in mijn thesis. Dat is ook de reden dat dit onderzoeksvoorstel met een ongebruikelijke persoonlijke toon begint. In het voorstel wil ik verder uitwerken wat ik in de inleiding al kort heb genoemd.

## Inhoudsopgave

Inleiding: probleemstelling, vraagstelling, methode.....	6
1. Dalferth en zijn kritiek op Caputo.....	9
2. Caputo's filosofische en theologische invloeden.....	19
3. Het <i>event</i> bij Caputo.....	27
4. Consequenties van Caputo's uitgangspunten voor het spreken over God.....	36
5. Conclusie.....	43
6. Evaluatie en nawoord.....	49
Bibliografie.....	52

## Inleiding

### Probleemstelling

Caputo ziet een verwantschap tussen het project van deconstructie van Derrida en de theologie van het koninkrijk van God in de evangeliën. God is volgens Caputo niet een soeverein wezen (het zijn zelf of het hoogste zijnde) zoals de metafysische theologie stelt, maar de naam God staat voor een gebeuren van vergeving en onvoorwaardelijkheid. De naam van God roept ons verlangen, onze gebeden en tranen op. Zoals beschreven in de inleiding, roept de theologie van Caputo vragen op. Hoe verhoudt hij zich tot de christelijke traditie? Welke rol speelt zijn concept van God als naam voor het gebeuren daarbij? Wat betekent het dat het gebeuren niet te identificeren is? Om antwoorden op die vragen op het spoor te komen wil deze thesis Caputo in gesprek brengen met een Duitse tijdgenoot, Ingolf Dalferth.

Dalferth benadrukt enerzijds dat ons spreken over God altijd gebeurt vanuit een persoonlijke betrokkenheid (bekering). Anderzijds moet ons spreken over God wel werkelijk betrekking hebben op God zelf: God moet te identificeren zijn als God. Dat vraagt volgens Dalferth om een criterium om uitspraken over God mee te toetsen: gaan ze werkelijk over God? Dat criterium is Gods zelfidentificatie met Jezus in de opstanding.

Dalferth maakt onderscheid tussen radicale orthodoxie, radicale hermeneutiek en radicale theologie. Radicale orthodoxie stemt in met de postmoderne kritiek op het moderne denken maar grijpt dan terug op pre-moderne theologie. De radicale hermeneutiek van Caputo komt volgens Dalferth niet tot positieve uitspraken over God. Dalferth noemt zijn eigen project radicale theologie, een naam die Caputo overigens soms ook gebruikt voor zijn eigen theologische opvattingen. Dalferth stelt echter wel dat hij sympathie heeft voor het project van Caputo. De verwantschap is duidelijk aanwezig. Ze zijn beide in gesprek met filosofen als Heidegger en Derrida. Daarnaast speelt in beider denken de categorie van het gebeuren een belangrijke rol. Het gaat Caputo om het gebeuren (*event*) dat plaats heeft in de naam van God en Dalferth spreekt over God als woordgebeuren (*Wortgeschehen/Sprachereignis*). In de scriptie wil ik de theologie van Caputo onderzoeken vanuit de kritische opmerkingen die Dalferth maakt.

Het is een onderzoek naar de postmoderne theologie: Is de identificatie van God in uitspraken over God daadwerkelijk van belang voor theologische uitspraken? Heeft Dalferth een punt dat Caputo niet werkelijk tot theologische uitspraken komt? Of zijn juist de motieven van Caputo uitgesproken theologisch van aard? Welk weerwoord heeft Caputo op de kritiek van Dalferth?

### Doelstelling

Het doel van de scriptie is om aan de hand van de kritiek van Dalferth te onderzoeken wat de consequenties zijn als God in uitspraken over God niet identificeerbaar is. De vraag is of de kritiek van Dalferth vanuit Caputo gezien steekhoudend is. Het gaat er mede om meer zicht te krijgen op de invloed van de postmoderne filosofie op de theologie.

Het wetenschappelijke doel is om binnen het veld van de dogmatiek na te denken over het al dan niet christelijke spreken over God. Het maatschappelijke doel is na te denken over het christelijke spreken in de (plurale) kerk in een postmoderne context. Tenslotte is het doel om twee theologen uit geheel verschillende tradities met elkaar in gesprek te brengen.

### Vraagstelling

De kritiek van Dalferth is tweeledig. Caputo komt volgens hem niet tot positieve uitspraken over

God, maar staat dichterbij de traditie van de negatieve theologie. Ten tweede stelt hij dat Caputo in zijn radicale hermeneutiek niet tot werkelijk *theologisch* spreken komt. Dat hangt voor Dalferth samen met de noodzaak van identificatie: een uitspraak over God moet beantwoorden aan Gods zelfidentificatie in de opstanding van de gekruisigde Jezus. In het denken van Caputo is God juist niet te identificeren omdat het gebeuren, waar de naam van God naar verwijst, onze identificatie ontgaat. Dat uitgangspunt heeft verwantschap met het *Anliegen* van de negatieve theologie. Daarin staat namelijk centraal dat wij over God slechts negatief kunnen spreken omdat Gods transcendentie onze categorieën ontgaat.

Om de kritiek van Dalferth ten aanzien van Caputo verder te onderzoeken steekt deze thesis in bij de categorie gebeuren (*Sprachereignis/Wortgeschehen* bij Dalferth en *event* bij Caputo). Dat leidt tot de volgende vraagstelling:

Is de kritiek van Dalferth op Caputo -dat deze niet werkelijk tot theologische uitspraken komt omdat God in uitspraken over God volgens hem niet te identificeren is- vanuit Caputo gezien steekhoudend?

Samenvattend: In deze thesis wordt onderzocht of de kritiek van Dalferth op Caputo vanuit Caputo weerlegd kan worden.

## Deelvragen

1. Wat is Dalferth's kritiek op Caputo en wat is de achtergrond daarvan?

Het gaat in de eerste deelvraag om de kritiek van Dalferth ten aanzien van de theologie van Caputo en de achtergrond daarvan. Er zal worden ingegaan op de achtergronden van de begrippen *Sprachereignis* en *Wortgeschehen* in *Radikale Theologie*. Het doel van dit hoofdstuk is om helder te krijgen wat Dalferth precies bedoelt met identificatie van het *Wortgeschehen/Sprachereignis* en wat het belang daarvan is. Daarbij zal ook worden ingegaan op Dalferth's boek *Der auferweckte Gekreuzigte*, omdat Dalferth daar in het bijzonder schrijft over Gods zelfidentificatie met Christus in de opstanding. Het doel is om de kritiek van Dalferth en de belangen die daarin een rol spelen goed voor het daglicht te krijgen.

2. Wat zijn de belangrijkste invloeden op Caputo's denken?

In deze deelvraag wordt ingegaan op de filosofische achtergrond van de categorie *event* bij Caputo. Er zal met name worden ingegaan op *Radical Hermeneutics* en *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*.

3. Wat is het *event* en waarom is het volgens Caputo onmogelijk het *event* te identificeren?

In deze deelvraag wordt ingegaan op de vraag wat Caputo bedoelt met het wel of niet identificeren van het *event*. Wat betekent het dat het *event* niet te identificeren is? Wat zijn de theologische motieven die daaraan ten grondslag liggen?

4. Wat zijn de theologische consequenties van Caputo's positie?

In deze deelvraag zal worden gekeken naar de theologische consequenties van de positie van Caputo. Wat betekent het als God niet te identificeren is in uitspraken over God? Het doel is om goed in beeld te krijgen wat de onmogelijkheid God te identificeren in uitspraken over God doet met de theologie van Caputo. In deze deelvraag wordt primair ingegaan op *The Weakness of God* waarbij ook aandacht wordt besteed aan *The Insistence of God*. Deze deelvraag is de opmaat tot de conclusies of Caputo een antwoord heeft op de kritiek van Dalferth.

5. Is, op grond van de theologische motieven en theologische consequenties van Caputo's positie, de kritiek van Dalferth vanuit Caputo te beantwoorden?

In deze laatste deelvraag wordt concluderend ingegaan op de hoofdvraag of Dalferth's kritiek steekhoudend is of Caputo toch een (theologisch) antwoord heeft.

## Verantwoording

In deze scriptie wordt het veld van de postmoderne theologie onderzocht. Het is een beweging die van oorsprong verwant was met de God-is-dood-theologie van de jaren zestig van de twintigste eeuw. De God-is-dood-theologie lijkt inmiddels te zijn verdwenen. In plaats daarvan lijkt er nu een soort post-modern, post-christelijk, post-seculier discours *After God* op gang te zijn gekomen, waar Caputo onderdeel van uitmaakt.

Deze thesis biedt een nieuwe invalshoek in het onderzoek naar het denken van Caputo. De thesis staat in het kader van de systematische theologie, waarbij *The Weakness of God* centraal staat. In deze thesis wordt specifiek ingegaan op de kritiek van Dalferth op Caputo. Dalferth voelt de nodige verwantschap met Caputo en heeft ook sympathie voor zijn project. Toch is Dalferth kritisch vanuit zijn eigen achtergrond in de hermeneutische theologie en de analytische filosofie. In deze thesis wordt theologisch gekeken naar de keuze van Caputo God niet te identificeren in uitspraken over God. Op de achtergrond spelen vragen naar de relatie tussen filosofie en theologie en de eigenheid van theologie een rol.

Samenvattend: Dit onderzoek biedt dus een nieuwe invalshoek in het onderzoek naar de postmoderne theologie van John Caputo. Het is een onderzoek naar de relatie tussen theologie en haar filosofische veronderstellingen. Het raakt aan de vraag wat het betekent om theologisch te spreken in een (post)moderne context.



## Hoofdstuk 1: Dalferth: achtergrond en kritiek op Caputo

### 1.1 Ingolf Dalferth en de hermeneutische theologie

In deze thesis wordt de theologie van John Caputo kritisch bevraagd. Daarom beginnen we bij de kritiek van Ingolf Dalferth op Caputo, in zijn boek *Radikale Theologie*.<sup>1</sup> In dit hoofdstuk zullen we de kritiek van Dalferth op Caputo onderzoeken. Eerst komen daarbij de achtergronden van Dalferths kritiek aan bod en vervolgens wordt Dalferths kritiek op Caputo uitgewerkt. Ingolf Dalferth is een leerling van Eberhard Jüngel en staat in de traditie van de hermeneutische theologie. Hij legt echter ook verbinding tussen de hermeneutische theologie en de analytische (taal)filosofie.

De hermeneutische theologie is de theologie die ontstaan is in Duitsland in reactie op het denken van Karl Barth en Rudolf Bultmann. Barth en Bultmann hebben beide veel gedacht over Gods openbaring in verhouding tot de mens in zijn concrete leven. Barth en Bultmann zijn als het ware de uitersten waar de hermeneutische theologie zich tussen beweegt. Karl Barth gaat er namelijk van uit dat God zichzelf openbaart in Jezus Christus. In de verkondiging spreekt God zelf tot ons en maakt zichzelf aan ons bekend. Rudolf Bultmann maakt, in navolging van zijn leermeester Herrmann, onderscheid tussen de bewijsbare wereld van de objectieve waarneming en de beleefbare wereld van de subjectieve waarneming. De ervaring van (het aangesproken worden door) Gods openbaring behoort tot die laatste categorie. Bultmann werkt dat beginsel uit in zijn existentiële interpretatie van de openbaring: de ervaring van Gods openbaring is kan nooit los gezien worden van de persoonlijke interpretatie van het individu. Van God kan men slechts zeggen wat hij aan ons doet.

De hermeneutische theologie is hermeneutisch van aard, dat willen zeggen: men houdt zich bezig met interpretatie. Hermeneutische theologie gaat over het verstaan *van* het verstaan van God. De hermeneutische theologie onderzoekt de wijze waarop mensen God begrijpen en zoeken naar de relatie tussen Gods openbaring en de menselijke ervaring. De belangrijkste vertegenwoordigers van de hermeneutische theologie in Duitsland zijn Fuchs, Ebeling en Jüngel.

Ook Dalferth staat in de traditie van de hermeneutische theologie. Hij gebruikt daarbij inzichten vanuit de analytische filosofie om geloofsinzichten verder te ontvouwen. De analytische filosofie houdt zich veel meer bezig met exacte definities. Die begripsmatige helderheid is terug te zien in de werken van Dalferth. Dalferth stelt dat systematische theologie een grammatica van het geloof is: de theologie formuleert spreekregels die de grenzen aangeven van het christelijk spreken over God. In zijn vroege werk maakt Dalferth vaak gebruik van de term *aanspraak (Anrede)*.<sup>2</sup> Geloofstaal is in zichzelf reeds een antwoord op Gods aanspraak. Wij spreken over God omdat God ons als eerste heeft aangesproken. In zijn latere werken verschuift de focus naar het thema van Gods mede-aanwezigheid.<sup>3</sup> In *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*<sup>4</sup> spreekt hij over Gods mede-aanwezigheid in de wereld. Zoals de *Anrede* van God impliciet in de geloofstaal aanwezig is, zo is God aanwezig in de wereld zonder dat hij als verschijnsel in de wereld aanwijsbaar is.

Wat bedoelt Dalferth met *mede-aanwezigheid van God*? In *Becoming Present* stelt Dalferth het volgende:<sup>5</sup> 1) God is God als hij aanwezig is. God kan niet God zijn en niet aanwezig zijn. God is

<sup>1</sup> Ingolf Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013

<sup>2</sup> H.S. Benjamins, "Het wonder van het goede woord. *Anrede als theologisch kernbegrip*" in: Maarten den Dulk e.a., *Verleggen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Kruijf*, Zoetermeer 2013, 37

<sup>3</sup> H.S. Benjamins, "Het wonder van het goede woord. *Anrede als theologisch kernbegrip*" in: Maarten den Dulk e.a., *Verleggen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Kruijf*, Zoetermeer 2013, 36-46

<sup>4</sup> Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006

<sup>5</sup> John Webster, *Review: Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, *Ars Disputandi*, vol.8 (2008)

echter niet op dezelfde wijze aanwezig zoals wij aanwezig zijn. God blijft onderscheiden van de schepping, hij valt nooit samen met de fenomenen om ons heen en is ook niet als fenomeen vatbaar. 2) Een tweede belangrijke gedachte is dat Gods aanwezigheid te vatten is als een naar-ons-toe-komen. God is degene die steeds naar ons op zoek is vanuit de toekomst.

Op deze wijze behoudt Dalferth enerzijds de gedachte dat God onafhankelijk is van de schepping. God valt niet samen met de schepping en is ook niet waarneembaar aanwezig in de wereld, zoals alle andere zaken in de wereld dat wel zijn. God is echter wel te vernemen als *mede-aanwezige*. Daarmee bedoelt Dalferth: God is aanwezig, maar valt buiten de categorieën van ons waarnemingsvermogen en ons denken. God is zélf degene die zichzelf present stelt in ons leven. Gods *mede-aanwezigheid* laat ons echter niet koud, maar brengt in mensen een definitieve verandering teweeg. Gods *mede-aanwezigheid* zorgt ervoor dat ons verstaan van onszelf en de wereld geheel wordt veranderd.<sup>6</sup>

Gods *mede-aanwezigheid* is dus het uitgangspunt dat al ons andere denken en waarnemen in een ander licht zet. Dalferth gebruikt hier het begrip *horizon*, zoals dat gangbaar is in de fenomenologie. Ons begrip van de wereld om ons heen wordt bepaald door een horizon, die bestaat uit de context waarin wij leven, en vormt de achtergrond waarin iets verschijnt. Al die dingen werpen een bepaald licht op het bestudeerde object en vormen mede ons begrip.

Gods *mede-aanwezigheid* is een geheel *nieuwe horizon*. Dat maakt het gelovige perspectief een geheel nieuw perspectief. Vanuit een niet-gelovig perspectief zien we de wereld als werkelijkheid die ons ter beschikking staat. Vanuit het perspectief van Gods *mede-aanwezigheid* gaan we de wereld zien als schepping en onszelf zien als schepsel. Vanuit dat nieuwe perspectief, namelijk de bekering, zijn we dan ook in staat om werkelijk over God te spreken.

Dalferth gaat dus enerzijds in het spoor van Bultmann: in de gewone dingen van het leven kunnen we Gods *Anrede* verstaan én God is niet kenbaar buiten ons individuele perspectief. Dalferth wil hier echter niet blijven staan, want dat zou tot subjectivisme leiden. Dalferth stelt (in het spoor van Jüngel) dat God zichzelf aan ons bekend maakt. God spreekt ons aan in het verhaal van Jezus, hij wordt in Jezus zelf de aanspraak (*Anrede*). Die aanspraak ervaren we door de Geest en hebben we dus niet zelf bedacht. Door de *aanspraak* van God worden onze ogen geopend voor Gods *mede-aanwezigheid* en wordt ons begrip van onszelf, de ander en de wereld compleet veranderd.<sup>7</sup>

## 1.2 Achtergrond van Dalferths kritiek op Caputo

In deze paragraaf zullen we aandacht besteden aan Dalferths eigen verwerking van de hermeneutische theologie aan de hand van drie belangrijke thema's die steeds terugkomen in zijn werk: het Woordgebeuren (1.2.1), Gods zelfidentificatie in het Christusgebeuren (1.2.2 en 1.2.3) en het perspectief van bekering (1.2.4).

### 1.2.1. Woordgebeuren

Eén van de centrale categorieën van de hermeneutische theologie na Bultmann is het *woordgebeuren*. Ook Dalferth stelt deze categorie centraal in zijn denken. Hij maakt daarbij onderscheid tussen de volgende drie categorieën: *woordgebeuren* (*Wortgeschehen/Sprachereignis*), *oorspronkelijk woordgebeuren* en *Christusgebeuren* (*Christusereignis*). In deze en volgende

---

<sup>6</sup> Dalferth bekritiseert steeds de fenomenologie als methode voor de theologie. Het handelen van God is namelijk nooit fenomenologisch vatbaar omdat Gods handelen slechts vanuit het deelnemersperspectief vatbaar is. Zie Dalferth, *Radikale Theologie*, 197vv. Dalferth past een dergelijke hermeneutische kritiek op de fenomenologie ook toe op Derrida's analyse van de gift. De gift is volgens Dalferth slechts zichtbaar en verstaanbaar in de context van ons geven van cadeaus (presents). Zie Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006, 177vv

<sup>7</sup> H.S. Benjamins, "Het wonder van het goede woord. *Anrede* als theologisch kernbegrip" in: Maarten den Dulk e.a., *Verleggen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Kruijf, Zoetermeer 2013*, 36-46

subparagrafen zullen de categorieën uitgewerkt worden aan de hand van de hermeneutische theologie.

Als we spreken over *woordgebeuren* dan hebben we het over de taal. In de hermeneutische theologie wordt echter uitgegaan van een heel ander begrip van taal dan vaak gebruikelijk is. Hoe verstaan mensen taal over het algemeen in het dagelijks leven? Meestal wordt taal begrepen als instrument waarmee we informatie over kunnen brengen. In de hermeneutische theologie wordt echter uitgegaan van een andere opvatting van taal. Die opvatting houdt in dat het zijn, de taal en de mens met elkaar verbonden zijn.<sup>8</sup> Taal is geworteld in het zijn zelf en daarom drukt het zijn zichzelf uit in onze taal. Wij spreken niet alleen over het zijn, maar in ons (alledaagse) spreken meldt het zijn zichzelf.<sup>9</sup> In de taal verschijnt het zijn als zin. In de taal vernemen we dus datgene wat er werkelijk toe doet als het gaat over ons leven en de wereld.<sup>10</sup>

Dat is een hele verandering ten opzichte van de traditie van de hermeneutiek. In de hermeneutiek van de 19<sup>e</sup> eeuw<sup>11</sup> ging het er namelijk om teksten zo uit te leggen dat de auteursintentie werd blootgelegd als authentieke betekenis van de tekst. In de hermeneutische theologie gaat het bij de uitleg van een bijbeltekst echter niet om de auteursintentie. De hermeneutiek wordt omgedraaid: het gaat er niet om hoe wij de tekst uitleggen, maar het gaat erom hoe de tekst ons uitlegt. Het draait om *Existenzerhellung*, dat wil zeggen: ons bestaan, ons zijn wordt in een nieuw licht gezet en zo komen we tot een authentiek zelfverstaan. Dat authentieke zelfverstaan hangt samen met het Zijn, dat in het *woordgebeuren* verschijnt. Teksten worden dus niet opgevat als tekensysteem om gecodeerd boodschappen over te brengen maar als levende tekst waarin wij worden aangesproken. Dat is wat Dalferth bedoelt met de term *woordgebeuren*: de taal als een gebeuren waardoor wij tot een nieuw zelfverstaan komen.

Maar is elke taaluiting een woordgebeuren? Nee, taal kan ook oneigenlijk gebruikt worden, sterker nog, dat is eerder regel dan uitzondering. Dalferth stelt dat het in deze tijd<sup>12</sup> moeilijk is te onderscheiden tussen authentieke en inauthentieke taal. Authentieke taal is die taal waarin het zijn verschijnt. Inauthentieke taal is die waarin een verkeerd verstaan van het zijn naar voren wordt gebracht. Op dit punt wordt het theologische perspectief ingebracht door Dalferth: het feit dat wij niet meer de werkelijke zin van het zijn kunnen verstaan is de werkelijkheid van de zonde. Authentieke taal is namelijk de taal waarin God zichzelf bekendmaakt en daarmee ons een nieuw zelfverstaan geeft.<sup>13</sup> Wat is de verbinding tussen zijn taalopvatting en ontologie enerzijds en het theologische perspectief anderzijds? Onze taal is gegrond in het woordgebeuren. Een woordgebeuren is op zijn beurt weer gebaseerd op het gebeuren van Gods woord in schepping, openbaring en verlossing.<sup>14</sup> Dat gebeuren is gegrond in God als *oorspronkelijk woordgebeuren*. Het *oorspronkelijk woordgebeuren* is dat woordgebeuren waarin wij de ware zin van het zijn begrijpen. Het *oorspronkelijke woordgebeuren* is daarom dát verstaan van het zijn waarin we zien dat God mede-aanwezig is. Dat is volgens Dalferth het ware verstaan van het zijn en van onszelf.<sup>15</sup> God is het oorspronkelijke woordgebeuren omdat hij spreekt voordat wij spreken of aangesproken worden.<sup>16</sup>

---

<sup>8</sup> Dit begrip van taal ontleent Fuchs aan Heidegger.

<sup>9</sup> Ingolf Dalferth, *Radikale Theologie*, 83-84

<sup>10</sup> Daarmee samenhangend stelt Dalferth dat ook alle fenomenen een talige structuur hebben. Dalferth, *Radikale Theologie*, 86

<sup>11</sup> Onder meer de hermeneutiek van Schleiermacher

<sup>12</sup> In deze tijd wordt ons verstaan van de dingen namelijk bepaald door de techniek in die zin dat door de komst van de techniek ons verstaan van de dingen technisch is geworden. Wij verstaan bijv. de natuur al snel in kwantiteiten van grondstoffen die het ons oplevert. Techniek heeft ervoor gezorgd dat we anders naar ons hele leven zijn gaan kijken.

<sup>13</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 261-263

<sup>14</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 91

<sup>15</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 261-262

<sup>16</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 91

Een derde categorie die hier van belang is, is het *Christusgebeuren*. In het Christusgebeuren maakt God zichzelf voor ons in de wereld ervaarbaar. In het Christusgebeuren ligt dan ook het uiteindelijke criterium voor het onderscheiden van een authentiek woordgebeuren. In het Christusgebeuren identificeert God zichzelf met de gekruisigde Jezus van Nazareth. Dit uitgangspunt is van groot belang voor Dalferth's kritiek op Caputo en wordt in paragraaf 1.2.3 verder uitgewerkt. Om echter de centrale rol van het Christusgebeuren in het denken van Dalferth beter te begrijpen moeten we eerst ingaan op de problemen die Dalferth signaleert in de hermeneutische theologie.

### 1.2.2. Hermeneutische problemen

Dalferth neemt een belangrijk deel van het begrippenkader van de hermeneutische theologie over. Dalferth signaleert echter in *Radikale Theologie* verschillende problemen van de hermeneutische theologie. Die problemen zijn de oorzaak dat de hermeneutische theologie wat minder aanwezig is in het theologische debat. Dalferth wil echter het *Anliegen* van de hermeneutische theologie opnemen in zijn eigen *radicale theologie*. Het gaat hem erom verbinding te leggen tussen Gods zelfopenbaring en het feit dat we de openbaring niet los kunnen zien van onze subjectieve interpretatie. Hij wil dus in het theologisch spreken uitgaan van Gods zelfopenbaring, zonder te vervallen in subjectivisme.<sup>17</sup> Dalferth hecht daarbij ook veel waarde aan de wetenschappelijkheid van de theologie. Theologie is een eigensoortige wetenschap<sup>18</sup> die vanuit haar eigen perspectief<sup>19</sup> met wetenschappelijke methoden spreekt over God. Dalferth ziet echter verschillende problemen in de hermeneutische theologie.

1) De eerste vraag die Dalferth stelt gaat over de opvatting dat het zijn zichzelf uitlegt in de taal. Van belang is het daarbij onderscheid te maken tussen authentieke (zelf)uitleg en inauthentieke uitleg van het zijn. De vraag is daarom: Hoe kunnen authentieke zelfuitleg van het zijn en inauthentieke uitleg van het zijn worden onderscheiden? Het gaat Dalferth om de waarheidsvraag: Wat is werkelijk een authentieke zelfuitleg van het zijn en wat is dat niet?<sup>20</sup> De zelfuitleg vindt plaats in het *woordgebeuren*, waarin het zijn in de taal als zin verschijnt. De vraag is dus: Op basis waarvan kunnen we dat onderscheid maken tussen wat wel en niet een *woordgebeuren* is?

De hermeneutische theologie heeft vaak de Triniteitsleer gebruikt als criterium voor de zelfuitleg van het zijn. De zelfuitleg van het zijn valt in de hermeneutische theologie samen met de zelfuitleg van God als *oorspronkelijk woordgebeuren*. Gods zelfuitleg van God is zoals hij zich in Christus door de Geest aan ons openbaart. God maakt zich door Vader, Zoon en Geest in de tijd aan ons bekend, zoals hij eeuwig aan zichzelf bekend is. Dat is een opvatting die weer klinkt als de klassieke metafysica. Het probleem is echter dat de leer van de Triniteit reeds een theologische constructie is. Daardoor wordt de theologie tot een cirkelredenering: In de poging om via de categorie van het Woordgebeuren verbinding te leggen met de ontologie, wordt verwezen naar een theologische constructie als criterium om dat Woordgebeuren aan te toetsen. Dalferth stelt dan ook dat de hermeneutische theologie te weinig onderscheid maakt tussen de zelfuitleg van het zijn en Gods zelfopenbaring. De hermeneutische theologie probeerde die kritiek te pareren met de verwijzing naar het getuigenis van de schrift over de Triniteit waarmee het hermeneutische probleem echter alleen maar verplaatst wordt naar de discussie over het gezag van de schrift.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Ingolf U. Dalferth, "I determine what God is!" Religion in the Age of "Cafeteria Religion", *Theology Today* 57, (2000), 5-23

<sup>18</sup> Dalferth spreekt over theologie als *wetenschap van het mogelijke*. Andere wetenschappen en de filosofie gaan over *het werkelijke*, dat is het domein van het dagelijkse bestaan. Theologie spreekt over dat waar wij geen grip over hebben, wat ons juist mogelijkheden geeft om het domein van het *werkelijke* te veranderen en in een ander licht te zien.

<sup>19</sup> Theologie gaat uit van het perspectief van het geloof. Zelfs niet-gelovige theologen dienen vanuit dit perspectief mee te denken. Zie ook paragraaf 1.2.4.

<sup>20</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 133-134

<sup>21</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 125-127

2) Het tweede probleem hangt samen met het eerste maar is er wel degelijk van onderscheiden. Hier gaat het namelijk om de interpretatie van de werkelijkheid. Volgens de hermeneutische theologie is een fenomeen niet een *Ding an sich* wat wij interpreteren, maar een verschijnsel dat zich aan ons uitlegt. Echter, de interpretatie van de werkelijkheid is in onze tijd een zaak van het individu: ieder heeft zijn of haar eigen interpretatie van de werkelijkheid.

De hermeneutische theologie probeert in die diversiteit echter voor te schrijven *hoe* de werkelijkheid zich ontsluit. Het probleem is echter dat er geen goede criteria gegeven worden waarom precies *dit* de juiste uitleg is. Opnieuw herhaalt zich hier het probleem: Het enige criterium dat wordt gegeven is schriftbewijs, maar dat leidt tot een cirkelredenering. De hermeneutische theologie geeft daarom geen overtuigende criteria om het juiste verstaan van de werkelijkheid, namelijk dat waarin het zijn als zin verschijnt, te identificeren. Daardoor is ook de juiste wijze van geloven niet te bepalen en blijft dat altijd een kwestie van een persoonlijke ervaring.<sup>22</sup>

3) Het derde probleem is de verscheidenheid van hermeneutische methoden.<sup>23</sup> Er zijn twee verschillende hermeneutische methoden die vaak worden gehanteerd, gebaseerd op verschillende modellen. Enerzijds gaat men uit van een hermeneutiek van de bijbeltekst op basis van een model van spreker – luisteraar. De bijbeltekst wordt geïnterpreteerd als levende sprekende tekst, waarbij de hoorder en tekst beide partners zijn in een wederzijdse dialoog. De tweede benadering is de hermeneutiek van de geloofservaring op basis van het idee van het woordgebeuren, namelijk dat het zijn zich meldt in de taal. De zin van het zijn meldt zich volgens de hermeneutische theologie in de geloofstaal. De zin van het zijn valt samen met Gods zelfopenbaring. Het tegelijkertijd gebruiken van die methoden leidt echter tot methodologische problemen. Met andere woorden: “De nieuwe hermeneutiek analyseert wel de vooronderstellingen bij de Schriftuitleg, maar levert niet een hanteerbare hermeneutische methode. Dat betekent dat zij ook niet goed in staat is zich te verhouden tot andere wetenschappen, hun methoden en de uitkomsten van hun onderzoek”.<sup>24</sup> Daardoor komt de theologie als wetenschap dus onder druk te staan.

Dat alles leidt tot de centrale vraag van Dalferth aan de hermeneutische theologie: Wat is precies het Goddelijke Woordgebeuren en wat is de (tijdloze) inhoud daarvan? Daarop zijn verschillende antwoorden gegeven in de hermeneutische theologie die allemaal hun problemen hebben.<sup>25</sup> Elke poging om de kloof tussen Barths openbaringstheologie en Bultmanns existentiële theologie te dichten, lijkt echter niet te slagen. Men verzandt ofwel in een cirkelredenering waarbij de theologie niet te handhaven is als wetenschap onder andere wetenschappen ofwel wordt de theologie tot godsdienstfilosofie die niet meer vanuit het geloofsperspectief spreekt en waarbij het geloofsperspectief slechts een subjectief perspectief is.

Dalferth doet echter twee belangrijke interventies om de genoemde problemen op te lossen. Ten eerste stelt Dalferth het Christusgebeuren centraal als dé uitdrukking van het oorspronkelijke Woordgebeuren (1.2.3). Het tweede is het nieuwe perspectief van de bekering (1.2.4). Zoals we zagen is Gods naar-ons-toekomen een belangrijk theologisch thema voor Dalferth. Bij uitstek maakt God zichzelf voor ons ervaarbaar in het Christusgebeuren.

---

<sup>22</sup> Willem Maarten Dekker, *Hermeneutische theologie als hedendaagse vertolking van het Sola Scriptura*, <https://willemmaartendekker.com/theologie/hermeneutische-theologie-als-hedendaagse-vertolking-van-het-sola-scriptura/> (d.d. 1-11-2016)

<sup>23</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 141vv

<sup>24</sup> Willem Maarten Dekker, *Hermeneutische theologie als hedendaagse vertolking van het Sola Scriptura*, <https://willemmaartendekker.com/theologie/hermeneutische-theologie-als-hedendaagse-vertolking-van-het-sola-scriptura/> (d.d. 1-11-2016)

<sup>25</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 149

### 1.2.3. Gods zelfidentificatie in het Christusgebeuren

Wat is de verhouding tussen het woordgebeuren en het Christusgebeuren? Hoe wordt God in het Christusgebeuren in de wereld erfahrbaar? In *Der Auferweckte Gekreuzigte* werkt Dalferth zijn christologische uitgangspunt uit. Hij stelt dat niet de historische Jezus het uitgangspunt voor de belijdenis is, maar de door God opgewekte Jezus Christus.<sup>26</sup> Jezus is de opgestane gekruisigde, die de gemeente ervaart als de aanwezige (*Christus praesens*) in de verkondiging.

Maar waar hebben we het over als we spreken over Jezus Christus? Het is belangrijk voor Dalferth dat de opgestane Christus van de verkondiging dezelfde is als Jezus van Nazareth die tijdens zijn rondwandeling het nabijgekomen koninkrijk van God vertegenwoordigde en verkondigde. De sleutel tot het verstaan van het Christusgebeuren is daarom de opstanding. Kort gezegd: In het getuigenis van de opstanding komt alles samen, want in de opstanding blijkt wie Jezus werkelijk is, in het licht van God. Daardoor wordt ook iets geopenbaard over God, namelijk wie God is met betrekking tot ons.<sup>27</sup>

Hoe beargumenteert Dalferth dat precies?

Dalferth begint met zijn veronderstellingen bij de christologie: Elke theologische explicatie van het opstandingsgetuigenis moet uitgaan van de historische waarheid (de getuigenissen 'Jezus is dood' en 'Jezus leeft'), de eschatologische waarheid (Jezus is verschenen als Heer en leeft) en de theologische waarheid (door Jezus openbaart God zich als God voor ons).<sup>28</sup>

Dalferth verstaat de opstanding als scheppingshandelen: het is een *uniek* gebeuren waardoor God de wereld herschept. God maakt zich kenbaar als Schepper van hemel en aarde. Het opstandingsgebeuren is eveneens een eschatologisch gebeuren en staat in het kader van Gods heilshandelen aan de wereld. De opstanding is een gebeuren dat niet zozeer plaatsvindt *in* de wereld, eerder een gebeuren dat gebeurt *aan* de wereld.<sup>29</sup> Met deze uitgangspunten voorkomt Dalferth dat de historiciteit van de opstanding de hoeksteen wordt van het theologisch denken maar laat hij toch de (lichamelijke) opstanding van Christus als centrale categorie in het theologische denken staan.

Wat gebeurt er in dan de opstanding van Christus? Jezus van Nazareth wordt in de opstanding gelijkgesteld met God, maar blijft tegelijkertijd onderscheiden van God. God identificeert zichzelf namelijk met Jezus en zijn verkondiging. God blijkt daarmee degene te zijn over wie Jezus sprak tijdens zijn rondwandeling op aarde. In Jezus Christus komt God ons tegemoet, hij wordt zelf mens. Hij wordt ons gelijk in onze godverlatenheid en onze dood. Het belangrijkste punt dat Dalferth maakt is het volgende: God is aanwezig in Jezus' leven. Zelfs op het moment van de godverlatenheid aan het kruis is God niet werkelijk afwezig. Daaruit concludeert Dalferth: Als God zelfs daar aanwezig is, dan kan het niet anders dan dat hij overal aanwezig is. Op deze wijze wordt in Christus duidelijk dat God ook in ons leven aanwezig is.<sup>30</sup>

Die waarheid over Jezus' rondwandeling en kruisiging wordt bekend in het opstandingsgebeuren. In het opstandingsgebeuren laat God zijn liefde zien en blijkt hij God voor ons te zijn. Het opstandingsgebeuren onthult zo de waarheid over de wereld, namelijk de wereld tegen de

---

<sup>26</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 11

<sup>27</sup> Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte: zur Grammatik der Christologie*, Tübingen: Mohr, 1994, 26

<sup>28</sup> Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 65

<sup>29</sup> Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte*, 76vv

<sup>30</sup> Ingolf Dalferth, *Gott für uns*, in: Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Grosshans, Eberhard Jüngel, *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 72-73



achtergrond van Gods mede-aanwezigheid.<sup>31</sup> Het thema van Gods mede-aanwezigheid wordt dus door Dalferth centraal gesteld in de christologie. Daarmee introduceert hij ook de categorie van de *perspectiefwisseling*.<sup>32</sup> Dalferth betreft het idee van de wisseling van perspectief ook op de opstanding zelf: De verbinding tussen dood en opstanding van Jezus is eveneens een perspectiefwisseling: van het perspectief van het scepseel naar het perspectief van de schepper. Vanuit de opstanding zien we daarom de wereld in een nieuw perspectief, namelijk het perspectief van Gods aanwezigheid, zoals hij zich heeft bekendgemaakt in Christus en de Geest. Op die manier komt Dalferth ook weer uit bij de leer van de Triniteit: Het opstandingsgebeuren is de openbaring van Jezus als Zoon van God, van God als Vader (voor ons) en van Geest als God. Die leer van de Triniteit is voor Dalferth echter geen metafysische speculatie over Gods wezen, maar eerder een systematische verwoording en uitleg van de geloofservaring.

Wat is nu de betekenis van het *Christusgebeuren* voor het spreken over God als *oorspronkelijk woordgebeuren* en de uitleg van het *woordgebeuren*? Kruis en opstanding zijn de zelfconcretisering en zelfidentificatie van God:<sup>33</sup> 1) God maakt zichzelf bekend (zelfconcretisering) als liefde in het Christusgebeuren. 2) Wie en wat God is, is denkbaar vanuit Gods eenheid met Jezus Christus<sup>34</sup>(zelfidentificatie). In het opstandingsgebeuren ligt dus de basis voor een criterium om alle uitspraken over God aan te toetsen. Godskennis is geen directe waarneming van God *an sich* maar een waarneming van Gods aanwezigheid in onze ervaring van de wereld en onze ervaring van onszelf. God maakt zichzelf in het Christusgebeuren *binnen* onze ervaringswerkelijkheid bekend als God. Menselijke Godskennis is een proces waarin onze ervaringen tot op God doorzichtig worden in zoverre God zich door die ervaringen ervaarbaar maakt. Met andere woorden: Godskennis ontstaat doordat we Gods mede-aanwezigheid gaan ervaren in ons eigen leven. Door die verandering van horizon gaan alle fenomenen verwijzen naar God.

We kunnen het Goddelijke woordgebeuren daarom onderscheiden op basis van het Christusgebeuren. Het Christusgebeuren is het criterium waarmee we kunnen onderscheiden of God zichzelf in ons spreken meldt wanneer we *God* zeggen.<sup>35</sup> Het uitgangspunt voor het juiste verstaan van het Woordgebeuren is Gods aanwezigheid -hét dominante thema van de christologie volgens Dalferth- waardoor alles nieuw wordt. Zo gaan we alles verstaan in het licht van Gods aanwezigheid. Dat laat ons niet onberoerd maar geeft ons het bekeringsperspectief.

#### 1.2.4. Het bekeringsperspectief

Een tweede thema waarmee Dalferth de hermeneutische theologie opnieuw relevant wil maken is het idee van het perspectief van de bekering. Door deze opvatting kan Dalferth tegelijkertijd Gods onafhankelijkheid van de schepping vasthouden en daarnaast ook de verbinding leggen tussen openbaring en ervaring. De ervaring van Gods aanwezigheid, die we ervaren in het woordgebeuren, is een levensveranderende ervaring. Onze ervaring van de ervaring van Gods aanwezigheid leidt tot een definitieve omkeer. Die omkeer is de verandering van uitgangspunt. Dalferth spreekt over deze zaken aan de hand van begrippen uit de fenomenologie: De ervaring van Gods mede-aanwezigheid is een geheel *nieuwe* horizon. Daardoor gaan we onszelf, de wereld en God in een nieuw licht zien. De bekering is niet zozeer een keuze, eerder een ervaring, waarin de mens passief is.<sup>36</sup> Vanuit die perspectiefwissel is God denkbaar: als degene die zich door zijn Woord (Christus) en Geest zelf als

---

<sup>31</sup> Dalferth et al., *Denkwürdiges Geheimnis*, 76vv

<sup>32</sup> Zie 1.2.4

<sup>33</sup> Dalferth et al., *Denkwürdiges Geheimnis*, 85vv

<sup>34</sup> Dalferth et al., *Denkwürdiges Geheimnis*, 51

<sup>35</sup> Dit heeft ook achtergrond in de analytische taal filosofie waarbij het gaat over of een uitspraak werkelijk gaat over een realiteit. Het gaat erom dat in religieus spreken over God de naam God verwijst naar dezelfde referent in verschillende werelden. Zie Jan Rohls, "Sprachanalyse und Theologie bei I.U. Dalferth", in: *Theologische Rundschau* 55 (1990)

<sup>36</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 258

God verstaanbaar maakt.<sup>37</sup> De Triniteitsleer is zoals eerder gezien hiervan de vertolking.<sup>38</sup>

De wisseling van standpunt is een wissel van ongelof naar geloof en deze verandering is onomkeerbaar. Dalferth spreekt hier van radicale bekering.<sup>39</sup> Tegelijkertijd kan de gelovige zich wel het niet-gelovige perspectief herinneren, maar wie gelooft kan de dingen niet meer vanuit een ongelovig perspectief zien.<sup>40</sup> Het gelovig perspectief is een totaal perspectief, dat het gehele leven in een ander licht zet.<sup>41</sup> Vanuit het standpunt van een buitenstaander is de bekering te zien als een relatieve verandering van seculier naar religieus. Voor een religiewetenschapper is een bekering een verandering van een seculiere levensbeschouwing naar een religieuze levensbeschouwing. Vanuit het bekeringsperspectief is dit echter een verandering van oud naar nieuw. In Christus wordt men werkelijk nieuw. Het is een ervaring, niet alleen van een ander of nieuw leven, maar van voor het eerst weer echt te leven. Daarmee is de verandering (ontologisch) te vatten als een verandering van niet-zijn naar zijn.

Het bekeringsperspectief, de nieuwe oriëntatie is daarom een heel ander perspectief dan een religieus perspectief. Het onderscheid tussen religieus en seculier is een onderscheid dat gemaakt wordt vanuit een buitenstaandersperspectief waarbij het gaat om dingen die waarneembaar zijn. Een gelovig perspectief is het (nieuwe) perspectief waardoor de gelovige haar of zijn leven ervaart in het licht van Gods mede-aanwezigheid. Gods mede-aanwezigheid is echter niet waarneembaar buiten dat bekeringsperspectief om. Daarmee is het bekeringsperspectief een *radicaal nieuw* perspectief, dat niet per definitie samenvalt met een religieuze dan wel seculiere levensinvulling. Het belang van Dalferth's nadruk op het radicaal nieuwe van het bekeringsperspectief ligt hierin dat hij met behulp van het idee van het bekeringsperspectief een verbinding kan leggen tussen de werkelijkheid van onze ervaring én de werkelijkheid (mogelijkheid) van Gods zelfopenbaring als mede-aanwezige.

God zelf is niet als fenomeen vatbaar, maar vanuit een gelovig perspectief worden fenomenen teken van Gods aanwezigheid. Dat betekent dat, vanuit het bekeringsperspectief, alle dingen worden gezien in het licht van Gods aanwezigheid. God is aanwezig als degene die de fenomenen meerwaarde verleent.<sup>42</sup> Dalferth noemt als voorbeeld dat we de wereld vanuit het bekeringsperspectief niet meer alleen ervaren als gegevenheid, maar als schepping. De fenomenen worden vanuit het nieuwe perspectief anders verstaan en geven daarom meer te verstaan dan zij uit zichzelf doen. Daarmee voorkomt Dalferth dat God wordt gereduceerd tot dat wat wetenschappelijk nog onverklaarbaar is. De theologie is als wetenschap verwant aan andere wetenschappen maar gebruikt haar methoden vanuit het standpunt en de horizon van het geloof.<sup>43</sup> Om theologie als wetenschap te kunnen hanteren hoeft men niet gelovig te zijn, maar moet men wel de radicale perspectiefwisseling in het denken mee kunnen maken om te zien waar het in de theologie om gaat.<sup>44</sup>

### 1.3 Kritiek op Caputo

In hoofdstuk IX van *Radikale Theologie* introduceert Dalferth zijn eigen project van *radicale* theologie. In de vierde paragraaf maakt Dalferth onderscheid tussen zijn eigen project van radicale theologie, de *radical orthodoxy*<sup>45</sup> en Caputo's *radical hermeneutics*. *Radical orthodoxy* is de stroming

---

<sup>37</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 263

<sup>38</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 264

<sup>39</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 255

<sup>40</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 277

<sup>41</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 257

<sup>42</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 268

<sup>43</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 254

<sup>44</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 267

<sup>45</sup> Milbank, Ward, c.s.



die de postmoderne kritiek gebruikt om terug te grijpen op premoderne denkvormen.<sup>46</sup> In Dalferth's eigen project betekent radicaal denken: denken vanuit de perspectiefwisseling van de bekering. In de paragraaf gaat Dalferth uitgebreid in op het denken van Caputo. De belangrijkste kritiek is dat Caputo volgens Dalferth niet werkelijk tot theologisch spreken komt. Dalferth lijkt zijn kritiek daarbij voornamelijk te baseren op Caputo's *Radical Hermeneutics*.

Caputo's uitgangspunt is de postmoderne kritiek op de moderniteit. Die postmoderne kritiek is veelomvattend, maar hier zijn twee punten van belang. Ten eerste wordt in het moderne denken *zijn* gelijkgesteld met aanwezigheid. In het denken van postmoderne filosofen als Heidegger en Derrida is juist meer ruimte voor dat wat niet aanwezig is. Een ander belangrijk thema is de kritiek op het moderne denken vanuit één beginsel. In de theologie viel God dan samen met het zijn zelf. Vanuit die kritiek op de metafysica komt er dus ruimte voor dat wat anders is. Dalferth duidt dit hier aan met 'het mystieke'.

Waar leidt dat volgens Dalferth toe? Dalferth bestempelt Caputo's theologie als *zwakke theologie* en als *negatieve theologie*. Wat bedoelt hij daarmee? De *negatieve theologie* was een stroming in de Middeleeuwse theologie (verwant aan de mystiek) waarin men stelde dat God zozeer anders is dan de wereld dat wij slechts in ontkenningen over God kunnen spreken.<sup>47</sup> *Zwakke theologie* is de theologie die ontstond vanuit het postmoderne denken. Het postmoderne denken wil niet uitgaan van één beginsel, maar neemt het verschil als uitgangspunt. De interpretatie van de werkelijkheid gaat daarom niet uit van één verhaal of perspectief, maar vanuit meerdere verhalen en perspectieven. Postmodern denken bekritiseert daarmee de totalitaire aanspraken van de moderne filosofie, namelijk het idee dat alles te vatten is vanuit één beginsel. Postmoderne filosofie 'ontmaskert' veel moderne filosofie als een verkapt vorm van machtsdenken dat alleen ten goede komt aan de heersende macht. Vandaar de term *weak thinking* als tegenstelling van sterk machtsdenken. *Weak theology* is een verwerking van *weak thinking* in de theologie.

Het gaat Dalferth echter niet om Caputo's uitgangspunt, maar eerder om zijn benadering van theologie. Bij Caputo gaat het volgens Dalferth echter over de religieuze en mystieke verdieping van het dagelijks leven. Caputo's theologie begint niet bij God, maar begint en eindigt bij mystieke en religieuze ervaringen van het dagelijkse leven. Het probleem is echter volgens Dalferth dat Caputo daarbij niet uitgaat van een bekeringsperspectief. Want, zoals we gezien hebben begint de theologie volgens Dalferth bij het bekeringsperspectief. Theologie is daarom voor Dalferth ook spreken over *God*. Voor Caputo is het *event* een gebeuren in de wereld waar ieder eigen woorden aan geeft. De naam God is slechts een tijdelijke en contingente naam voor dat *event*. Uitspraken over God en het *event* zijn dus ook niet te toetsen. Caputo komt daarom volgens Dalferth niet 'verder' dan een *hermeneutiek van het dagelijks leven*.<sup>48</sup>

Wat zijn de grootste theologische verschillen tussen Dalferth's radicale theologie<sup>49</sup> en (zijn interpretatie van) Caputo's radicale hermeneutiek?

1) Dalferth gaat uit van het bekeringsperspectief van de gelovige die zichzelf verstaat in Gods aanwezigheid. Het bekeringsperspectief is de hermeneutische sleutel voor de uitleg van de ervaring van het dagelijkse leven. Voor Dalferth draait het, zoals we eerder zagen, in de theologie niet om het verschil seculier versus religieus perspectief, maar het belangrijkste verschil is het verschil tussen

---

<sup>46</sup> Met premodern bedoelt Dalferth denkvormen van de vroege kerk (Augustinus) en met name de Middeleeuwse metafysica (m.n. Thomas van Aquino). Millbank gebruikt bijvoorbeeld de postmoderne kritiek op de moderniteit om terug te grijpen op Thomas van Aquino.

<sup>47</sup> On-eindig, etc.

<sup>48</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 189

<sup>49</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 189

God en mens, tussen Goddelijke creativiteit en wereldse werkelijkheid.<sup>50</sup> Dat verschil (*Leitdifferenz*) is alles bepalend. Een mens moet zijn dagelijks leven leren verstaan in Gods aanwezigheid die zichzelf openbaart in de (seculiere) werkelijkheid. Caputo gaat uit van de dagelijkse ervaring.

2) Volgens Dalferth kunnen we op basis van het Christusgebeuren onderscheid maken tussen authentieke en inauthentieke uitleg van het Woordgebeuren. Voor Caputo is het woord 'God' slechts een tijdelijk en contingent woord voor het *event*. Het *event* zelf is ongrijpbaar.

3) Dalferths eigen project is een uitgesproken *positieve* theologie die ervan uitgaat dat God ter sprake te brengen is zoals hij zichzelf ter sprake brengt. Volgens Dalferth is het mogelijk om vanuit de aanspraak van het Woordgebeuren uitspraken te doen over God die werkelijk gaan over God zoals hij zich bekend maakt in het Christusgebeuren. Werkelijke theologie is voor Dalferth daarom ook theocentrisch: God maakt zichzelf bekend in het gebeuren. Voor Caputo gaat het in de theologie juist *niet* om de naam van God maar om het *event* dat gaande is in die naam.

Alle verschillen tussen Caputo en Dalferth spitsen zich toe op de vraag of God in uitspraken over God geïdentificeerd kan en moet worden om werkelijk theologisch te kunnen spreken. Volgens Dalferth kunnen we werkelijk over God spreken vanuit het bekeringsperspectief dat ontstaat in reactie op het woordgebeuren. Het gaat er in het verdere om te onderzoeken of Dalferth een punt heeft. Komt Caputo daadwerkelijk niet tot theologisch spreken? Wat zijn de eigen theologische belangen van Caputo?

#### 1.4. Conclusie

Aan het slot van dit eerste hoofdstuk een korte recapitulatie. Dalferths kritiek op Caputo laat zich als volgt samenvatten: Dalferths voornaamste kritiek op Caputo is dat hij niet tot werkelijk positief theologisch spreken komt maar blijft bij een hermeneutiek van het dagelijks leven. Een belangrijke rol speelt het feit dat Caputo in zijn spreken over God/*event* niet zoals Dalferth uitgaat van een gelovig perspectief, namelijk het perspectief van de bekering. Dalferths eigen theologie kenmerkt zich door de volgende hoofdtrekken:

- Het nieuwe perspectief van de bekering maakt het mogelijk om te spreken over het Woordgebeuren. De fenomenen zelf zijn niet goddelijk maar worden door het Woordgebeuren teken van Gods mede-aanwezigheid.
- Dat Woordgebeuren is verbonden met het Christusgebeuren. In kruis en opstanding van Jezus Christus maakt God zichzelf binnenwereldlijk erfahrbaar omdat hij zich identificeert met de gekruisigde. God is daarom identificeerbaar in uitspraken over God.

De grote verschillen tussen Dalferth en Caputo zijn ook samen te vatten vanuit enkele belangrijke onderscheidingen. Dalferth gaat uit van de onderscheidingen:

- God – wereld: God is onderscheiden van de wereld, onafhankelijk en soeverein. Wezenlijk voor God is dat hij mensen aanspreekt.
- Geloof – ongeloof: hét uitgangspunt om te spreken over God is het uitgangspunt van de bekering dat wortelt in het aangesproken zijn door het Woordgebeuren.

---

<sup>50</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 191

## Hoofdstuk 2: De achtergronden van Caputo's denken

In dit hoofdstuk zullen we de achtergronden van Caputo's denken bespreken. Caputo's komt van oorsprong uit de Rooms Katholieke kerk. Hij heeft zich diepgaand bezig gehouden met Thomas van Aquino maar ook de filosofische traditie van de fenomenologie, de hermeneutiek en de postmoderne filosofie. Caputo's eigen denken is te typeren als *postmoderne filosofie*. Hij rekent ook zichzelf daartoe. Postmodernisme is geen eenduidige stroming binnen de filosofie. Eerder is het een veelheid van filosofieën die vanaf de jaren '60 van de twintigste eeuw opgekomen zijn, die allemaal één gemene deler hebben: fundamentele kritiek op de moderne filosofie en haar aanspraken. Caputo is zelf diepgaand beïnvloed door het denken van Heidegger en Derrida, en daarom zullen we in dit hoofdstuk hun invloed op Caputo bespreken.

### 2.1 Heidegger en Caputo

In deze paragraaf wordt ingegaan op de invloed van Heidegger op Caputo. Daarbij gaan we voornamelijk uit van Caputo's eigen analyse van Heidegger in *Radical Hermeneutics*. Veel van Heideggers denken is ook later overgenomen door postmoderne filosofen als Derrida. Heideggers denken kent twee hoofdmomenten, het eerste is zijn grote project *Sein und Zeit*, het tweede moment ligt bij Heideggers latere werken, waarin hij nog een stap verder gaat in zijn kritiek op de moderne filosofie.

Belangrijk in Heideggers denken is de kritiek op de metafysica. Met *metafysica* bedoelt Heidegger de Westerse filosofie vanaf Plato, via de Middeleeuwen, tot aan Descartes en Kant. Hij noemt de *metafysica* ook wel *ontotheologie*, waarin theologie en ontologie met elkaar verbonden worden. Het probleem van de *ontotheologie* is volgens Heidegger dat God wordt gedacht als de grond van het zijn, maar tegelijkertijd als het hoogste zijnde. Voor Heidegger is de *ontologische differentie* een belangrijk uitgangspunt. Hij bedoelt daarmee het fundamentele verschil tussen enerzijds het Zijn zelf, en anderzijds de concrete zijnden. Het voornaamste doel van Heideggers ontologie is opnieuw naar de zin van het zijn te vragen. Heideggers ontologie is hermeneutisch van aard: hij begint bij de interpretatie van het Zijn bij het zijn van het *menselijke* zijnde, het *Dasein*, in zijn alledaagsheid en gegevenheid. Heidegger begint bij het *Dasein* omdat de mens als enige zijnde kan reflecteren op zijn eigen existentie. Het *Dasein* vindt de zin van het Zijn in het vastberaden vormgeven van zijn eigen leven (existeren), ondanks de wetenschap van de eigen eindigheid. De zin van het Zijn is niet te vinden buiten het Zijn of in een overstijgend principe binnen het Zijn, maar komt slechts op in het alledaagse leven, mits men authentiek leeft. Deze insteek bij de alledaagse fenomenen zien we ook terug bij Caputo.

Een ander belangrijk element in *Sein und Zeit*, dat ook terugkomt in zijn latere werk, is Heideggers kritiek op het Cartesiaanse subject-object-denken. Descartes zocht een onbetwifelbaar uitgangspunt voor het denken. Om dat te vinden gebruikte Descartes de methodische twijfel. Uiteindelijk is er één ding waar niet aan te twifelen is, en dat is het denkende subject. Immers, wanneer ik twijfel of ik twijfel, dan twijfel ik nog steeds. Twijfelen staat voor Descartes gelijk aan denken. Het denkende subject is de hoeksteen van Descartes' filosofie. Wie denkt die is. Vanuit dit subject wilde Descartes de hele wereld denken. Heideggers kritiek is tweeledig: 1) Heidegger bekritiseert Descartes omdat hij het subject slechts als rationeel denkend subject beschrijft. 2) Bovendien isoleert Descartes volgens Heidegger het subject in zijn context. De mens is immers veel meer dan alleen rationeel en de mens. Wie de mens is wordt veeleer bepaald door de context waarin hij of zij leeft. Ook de verhouding tussen subject en object wordt in *Sein und Zeit* opnieuw gedefinieerd. Het Cartesiaanse denken leidt er volgens Heidegger toe dat het object door het subject wordt ingekaderd en beperkt, geobjectiveerd. Het gaat er Heidegger om de objecten om

ons heen voor zichzelf te laten spreken.

In zijn latere denken wordt Heidegger nog radicaler in zijn kritiek op de moderne filosofie van Descartes en Kant. Hij keert zich af van zijn project om een fundamentele zijnsleer te ontwerpen. Hij omschrijft het Zijn steeds vaker als *Ereignis*,<sup>1</sup> het zijn als gebeuren dat zichzelf aan ons bekend maakt. Het gaat erom dat we het zijn niet meer denken als object, zoals vaak is gedaan in de moderniteit. Het zijn zelf is echter nooit ons object, maar de grond waarin wij allen, als zijnden, geworteld zijn. Daarnaast keert Heidegger zich ook af van zijn project van hermeneutiek. In de filosofische hermeneutiek staat de interpretatie centraal: wat de dingen zijn is altijd een kwestie van interpretatie. Daarom doet Heidegger in *Sein und Zeit* zoveel moeite het *Dasein* in al zijn structuren te beschrijven. Later stelt Heidegger echter dat ook hermeneutiek een vorm van objectivering is, waardoor de dingen om ons heen niet voor zichzelf kunnen spreken. Binnen de hermeneutiek wordt alles geïnterpreteerd binnen een bepaalde horizon. Een horizon is de achtergrond die inzicht biedt in de samenhang waarin het bestudeerde object staat. Heidegger stelt echter dat ook een horizon een construct is, waardoor er geen fundamentele openheid is voor het andere buiten ons. Heidegger zet een stap terug van het 'horizondenken'<sup>2</sup> om ruimte te scheppen voor het opene in zichzelf.<sup>3</sup>

Een derde belangrijke trek in Heideggers late denken is zijn zogenaamde 'wending naar de taal'. Niet meer het Zijn of de hermeneutiek is het meest belangrijk, maar de taal, waarin het Zijn en het *Dasein* samen komen. Taal is niet, zoals we al zagen in het hoofdstuk over Dalferth, slechts een instrument om onszelf uit te drukken. Taal is volgens Heidegger verbonden met het zijn zelf. Wij moeten het Zijn zelf door de taal tot ons laten spreken. Het gaat om het ontdekken van de boodschap van het zijn in de dingen. Heidegger noemt dit het *Seinsgeschick*.<sup>4</sup> Heidegger verbindt zo het Zijn, de mens en de taal met elkaar. Taal is daarbij de dialoog tussen de mens en het Zijn.<sup>5</sup> In zijn late werken gebruikt Heidegger bij deze zoektocht steeds vaker termen en gedachten uit onder meer de mystieke theologie uit de Middeleeuwen. De *Wende zur Sprache* is ook overgenomen door filosofen als Derrida.

Heideggers invloed op Caputo is in de volgende punten samen te vatten:

- 1) Caputo neemt Heideggers kritiek op de moderniteit en de metafysica over. Daarnaast zien we ook bij Caputo de kritiek op de hermeneutiek. Hermeneutiek bij Caputo is *radicale* hermeneutiek: hermeneutiek geschoeid op de leest van de deconstructie.
- 2) Het gaat Caputo, evenals Heidegger, om de zin van het leven binnen de immanente werkelijkheid van het zijn. Daarmee wijst Caputo ook alle denken over God als een buitentijdelijk en buitenwereldlijk wezen af.
- 3) De belangrijkste gedachte die Caputo overneemt van Heidegger is de openheid voor de ervaring van het onnoembare. Caputo ziet in Heideggers late denken openheid voor dat wat ons denken en onze woorden overstijgt.

## 2.2. Voorbij Heidegger: Derrida en de flux

Voor Derrida, en ook voor Caputo, gaat Heidegger echter niet ver genoeg.<sup>6</sup> Heidegger blijft, toch té metafysisch in zijn denken over het zijn en de zijnden. Want begrippen als *waarheid*, *zin* en *Zijn*, zijn volgens Derrida slechts betekenis-effecten van de taal. Heideggers gedachten over het Zijn dat

---

<sup>1</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 158

<sup>2</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 96

<sup>3</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 99

<sup>4</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 103

<sup>5</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 103

<sup>6</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 153vv

boodschappen (*Schickungen*) stuurt aan de zijnden is volgens Derrida metafysische speculatie. Caputo gaat daarin mee. Derrida wil in tegenstelling tot moderne filosofen niet uitgaan van één beginsel waar de gehele werkelijkheid onder valt. Voor Derrida is juist het verschil, de differentie, het uitgangspunt.

Derrida verhoudt zich kritisch tot de moderne filosofie waarin vaak één beginsel als uitgangspunt wordt genomen. Hij ondermijnt steeds de zekerheid die het denken zoekt. Derrida brengt naar voren dat het denken ongefundeerd is.<sup>7</sup> Het Middeleeuwse denken dacht alles in samenhang met God als het Zijn zelf of het hoogste zijnde. Het moderne denken pretendeerde dat het subject vanuit zichzelf als uitgangspunt tot zekere kennis van de werkelijkheid kon komen. Derrida stelt fundamentele vragen bij deze opvattingen en laat zien dat elk denken wordt geleid door onderliggende belangen. Kennis is dan ook vaak het middel geweest waarmee de macht zichzelf consolideerde en legitimeerde. Het denken heeft volgens Derrida geen fundament. Kunnen we dan wel tot kennis komen? Wat is dan de taak van het denken? Volgens Derrida gaat het erom dat het denken steeds zichzelf kritisch deconstrueert en open staat voor andere perspectieven.

In het denken van Derrida speelt de *taal* een cruciale rol, ook voor het begrijpen van de wereld. Betekenissen liggen niet achter de tekst (bij de auteursintentie) of in de tekst. Een tekst is een betekenisstructuur waaraan steeds opnieuw betekenissen worden toegekend. Teksten maken deel uit van een netwerk van andere teksten die meeklinken. Een tekst is dus niet een stabiele eenheid met een eenduidige betekenis. Elke tekst heeft een oneindig aantal potentiële betekenissen.<sup>8</sup> Die verschillende betekenissen klinken mee in de interpretatie van een tekst. Daarbij stelt Derrida dat er *niets buiten de taal is*. Daarmee bedoelt hij: Om de dingen om ons heen te kennen hebben we taal nodig. Daarmee heeft alles een talige structuur. Alles wat we benoemen staat reeds in een keten van tekstuele betekenissen. We kunnen niet terug achter deze ketens van betekenissen.

Centraal in het denken van Derrida staat daarom de *deconstructie* waarmee betekenissen worden geanalyseerd om onderliggende betekenissen en hiërarchieën op het spoor te komen. Derrida analyseert in onze taal de opposities tussen woorden: man – vrouw, wit – zwart. Deze opposities lijken neutraal maar zijn dat niet. Onder die tegenstellingen ligt namelijk een vorm van machtsdenken waarin het één hoger staat dan het andere. Derrida gebruikt de deconstructie om te laten zien dat teksten niet één vaste betekenis hebben, maar dat elke tekst open is voor vele interpretaties. Het gaat Derrida daarbij eerder om de verwarring dan om de helderheid.

Derrida bekritiseert daarmee elke vorm van identiteit. Elke identiteit is tijdelijk en is altijd weer verschillend ten opzichte van zichzelf. Derrida stond daarom zeer kritisch tegenover het de metafysische denktraditie.<sup>9</sup> De *metafysica* ging altijd uit van één beginsel. Daarbij speelde de *logos* een centrale rol als ordenend beginsel. Derrida noemt dit *logocentrisme*. Het *logocentrisme* stelt het gesproken woord boven het geschrevene.<sup>10</sup> Volgens Derrida is echter elk gesproken woord, elke betekenis bepaald door andere tekstuele betekenissen. Elke betekenis staat in een ketting van andere betekenissen en kan, afhankelijk van de context, iets anders betekenen.

Het idee dat elke identiteit onstabiel is past Derrida ook toe op het menselijke subject. Heidegger bekritiseerde Descartes al vanwege de isolatie van het subject en Derrida gaat in dat spoor verder. Het subject is nooit aan zichzelf gelijk, want ook het bewustzijn heeft een talige structuur. Daardoor kan het subject nooit geheel gelijktijdig aan zichzelf worden. De zelfreflectie van de mens valt nooit

---

<sup>7</sup> Rick Benjamins, *Eén en ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2008, 487

<sup>8</sup> Benjamins, *Eén en ander*, 489

<sup>9</sup> Benjamins, *Eén en ander*, 491

<sup>10</sup> Benjamins, *Eén en ander*, 492-493

samen met de mens zelf. Het verschil gaat dus ook vooraf aan het menselijke bewustzijn.<sup>11</sup>

Wat doet Caputo met deze opvattingen? In de slothoofdstukken van *Radical Hermeneutics* trekt Caputo conclusies uit dit denken voor de wetenschap en religie. Waar Caputo in zijn latere werken vaker spreekt over het *event* stelt hij hier de termen *flux* en *flow* centraal. Het gaat erom de continue stroom van het zijn niet vast te willen leggen onder één beginsel, maar juist de *flow* vrij te laten. Dat betekent het vrije spel van betekenissen in de wereld niet vast te willen leggen, maar open te staan voor de verschillende perspectieven. Dat betekent dat de wetenschappelijke methode niet vooraf vastgelegd kan worden.<sup>12</sup> Het gaat erom altijd openheid te houden voor het vrije spel van de wetenschap. Rationaliteit moet dus vrij blijven en niet geheel ingeburgerd worden in het 'instituut' wetenschap met haar methode. Dat betekent ook inzichtelijk te maken dat de wetenschappelijke rationaliteit een afgeleide rationaliteit is ten opzichte van bijvoorbeeld poëzie. Het laatste hoofdstuk van *Radical Hermeneutics* is getiteld 'openheid voor het mysterie'<sup>13</sup> en gaat onder meer in op het religieuze. Religie is de proteststem die ontstaat in reactie op het lijden. Het is daarom vooral belangrijk open te staan voor de stem van wie lijdt. Religie is echter niet bedoeld om een metafysische theorie over de aard van de werkelijkheid te leveren. Niemand heeft een sluitende theorie over ons bestaan, er zijn slechts menselijke benaderingen. Religie verklankt de stem van protest tegen het onschuldige lijden en wijst daarom mensen op hun verantwoordelijkheid. In zijn latere werken gaat Caputo verder op dat spoor. Juist vanuit het postmoderne denken is er ruimte gekomen voor het onzegbare en het religieuze zonder metafysische pretenties.

### 2.3 Derrida's gebeden en tranen: Derrida als *homo religiosus*

Maar leidt dit postmoderne denken dan niet tot relativisme waarin alles geoorloofd is? In *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* gaat Caputo op zoek naar de religieuze mens Derrida. Caputo's boek is een goede analyse van de bijna heilige ijver waarmee Derrida zijn deconstructie toepast. Omdat dit boek van beslissende invloed is op Caputo's theologische werken zullen we de hoofdthema's van de hoofdstukken uit dit boek hier bespreken.

#### *Het apofatische*

Derrida heeft zich in zijn latere werken beziggehouden met de negatieve (apofatische) theologie. Dat zou ertoe kunnen leiden dat men gaat denken dat Derrida's eigen denken ook theologisch van aard is. Wat is de relatie tussen de deconstructie en de naam van God? Neemt in het denken van Derrida de *differentie* de plaats in van God in de metafysica?

Derrida gebruikt de ontkenning van alle identiteit om ruimte te scheppen voor het gans andere.<sup>14</sup> Al bij Levinas was de gans andere het woord voor de menselijke ander. Derrida gebruikt de term *l'autre* voor alteriteit in het algemeen.<sup>15</sup> God is daarom volgens Derrida niet een ander woord voor het verschil. Met het woord *différance* gaat het Derrida om het verschil, dat altijd fundamenteeler is dan welk beginsel ook. *Différance* is echter geen beginsel dat toegang geeft tot de wereld, het zijn of een

---

<sup>11</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 495

<sup>12</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 209-235

<sup>13</sup> Caputo, *Radical Hermeneutics*, 268-294

<sup>14</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*, Indianapolis: Indiana University Press, 1997, 5

<sup>15</sup> Hiermee komen we bij het ingewikkelde vraagstuk hoe *l'autre* vertaald moet worden. Datzelfde geldt voor *andere* is en blijft en daarom een (ethisch) beroep op mij doet. Derrida gebruikt de term *l'autre* ook in bredere zin: a) voor het zelf dat niet aan zichzelf gelijk is; b) voor het niet-menselijke andere. In zijn laatste geschriften was Derrida bezig met het thema van animaliteit en de dierlijke ander. We kiezen er daarom voor om in het geval van Derrida *l'autre* te vertalen met *het andere*. Bij Caputo ligt het gebruik mijns inziens meer ingewikkeld. Caputo neemt Derrida's taal en denken rondom het thema van *l'invention de l'autre*. Het *event* heeft alles te maken met alteriteit. Het *event* is de komst van de/het ander(e). Het *event* wordt echter door Caputo beschreven in woorden die alles te maken hebben met intermenselijkheid: onvoorwaardelijkheid, vergeving, verlangen, etc. We kiezen er echter voor om *the other* te vertalen met *het andere*. Reden daarvoor is dat Caputo ook in het spreken over het *event* zo open mogelijk wil spreken. Elke naam voor het *event* is immers tijdelijk. De andere reden is dat Derrida de belangrijkste invloed op Caputo is.

geheim achter de wereld.<sup>16</sup> Het verschil is de randvoorwaarde voor al onze praktijken, instituties en opvattingen en gaat eraan vooraf. Dat is een groot verschil met de negatieve theologie. Het godsbeeld van de negatieve theologie wordt geleid door het verlangen naar één beginsel van waaruit het hele universum verklaarbaar is<sup>17</sup>, terwijl de deconstructie juist ruimte open wil laten voor dat verschil en daarmee ruimte open laten voor het gans andere (*le tout autre*).<sup>18</sup>

Derrida voelt zich echter toch enigszins verwant aan de negatieve theologie. In dat verband spreekt Derrida over de belofte in de belofte.<sup>19</sup> In het niet-kunnen-spreken van de negatieve theologie ligt juist een belofte. Dat zorgt er namelijk voor dat de negatieve theologie altijd weer op zoek blijft naar het gans andere. Dat is wat de deconstructie verbindt met de negatieve theologie. Het gaat in de deconstructie immers eveneens om de ruimte voor de ander. De komst van de ander naar mij is *het* onmogelijke (*l'impossible*) waar ons verlangen naar uitgaat. Het is de taal die sporen draagt van dat onmogelijke gebeuren en dat geldt ook voor theologische taal.

Het geven van namen, zoals de theologie doet, is echter altijd riskant. Dan lopen we namelijk het risico dat we de ander met onze taal inkapselen en daarmee reduceren tot het zelfde. In het bijzonder wanneer we de naam waarmee wij het gebeuren benoemen, als de definitieve naam beschouwen.<sup>20</sup> Dan passen wij namelijk die ander weer binnen ons hokje en laten ons niet werkelijk door die ander aanspreken en veranderen. Wanneer men zo gaat spreken verdwijnt het gebeuren.<sup>21</sup> Elke ander is het gans andere en daarom is elke naam altijd vertaalbaar.<sup>22</sup> Het gaat in het geloof dus niet om de naam van God, maar eerder om wat ons uitlokt in die naam. Daarbij is spreken een dubbel risico: het risico dat de ander niet verschijnt, maar ook het risico dat de ander verschijnt en onze werkelijkheid openbreekt.

### *Het apocalyptische*

In het metafysische denken stond *presentie* centraal. Al bij Heidegger zagen we kritiek op dat presentiedenken. Derrida stelt dat de metafysica zelfs de toekomst wordt gereduceerd tot een heden waar wij al grip op hebben, de *future present*.<sup>23</sup> Derrida wil echter uitgaan van het verschil, ook in zijn tijdsbegrip. In de deconstructie gaat het om de tijd van het onmogelijke, de tijd waarin de ander op mij toekomt. Hij noemt dat Messiaanse tijd.<sup>24</sup> Het gebed om de komst van de Messias is een gebed om rechtvaardigheid<sup>25</sup>, een gebed om het onmogelijke, om de gans andere. Deconstructie stemt in met die roep, het gebed om de ander. "In de deconstructie gaat het om de constellatie van *venir* en *à venir*, *viens* en *invention*, *l'avenir* en *événement*".<sup>26</sup> Daarmee bedoelt Caputo een structuur van verwachting van de komst van de ander. Derrida verwacht echter geen god die ons komt redden. Het geheim is juist dat er geen geheim is<sup>27</sup>, dat er geen Messias komt, maar dat de Messias altijd onderweg is en ons verlangen altijd blijft oproepen. Maar de structuur van die verwachting is de belofte van de komst van de ander in de taal. Caputo ontleent aan dit spreken over *venir*, *à venir*, *viens*, *invention*, *l'avenir*, en *événement* zijn eigen spreken over het gebeuren: "het *event* (*événement*) is niet zomaar iets dat gebeurt in de orde van het heden, (...)

---

<sup>16</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 8-9

<sup>17</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 15

<sup>18</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 15

<sup>19</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 15

<sup>20</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 43

<sup>21</sup> Derrida gebruikt met betrekking tot de negatieve theologie de uitspraak 'sauf le nom'. Daarin zit de dubbele betekenis van 'zonder de naam' en 'red de naam'. Door niet of nauwelijks over de naam van God te spreken komt juist het gebeuren in die naam vrij.

<sup>22</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 45

<sup>23</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 70

<sup>24</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 77

<sup>25</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 72

<sup>26</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 69

<sup>27</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 101

maar het is het *é-venir*, dat wat uitbreekt, de Messiaanse tijd." *Viens* is de roep om radicale openheid, om het openbreken van de horizon van het zelfde, om *l'événement de l'autre*." <sup>28</sup> Dat gebeuren gebeurt wanneer wij het niet verwachten, als een dief in de nacht. <sup>29</sup>

Met deze aan de apocalyptiek ontleende gedachten over de komst van de Messias wil Derrida openheid creëren voor de ander in de tijd. De komst van de ander is een onmogelijk gebeuren. Dat gebeuren doorbreekt de tijd van het heden en van het zelf. Dat betekent het volgende: 1) In die ontmoeting met de ander worden we echter door de ander veranderd en zo is er werkelijk toekomst mogelijk. Dit enigszins abstracte spreken over tijd wordt concreet in Caputo's spreken over vergeving: <sup>30</sup> Vergeving is het geven van tijd aan iemand. Een mens krijgt weer toekomst doordat hij door de vergeving van een ander los kan komen van zijn eigen verleden. 2) De structuur van verwachting van de ander zorgt ervoor dat we blijven verlangen. Dat breekt als het ware de tijd van het heden open naar de toekomst toe. Daarmee komen we meteen bij het volgende thema.

### *Het Messiaanse*

Het Messiaanse is verbonden met het apocalyptische, maar waar bij het apocalyptische het *tijdsbegrip* centraal staat, gaat het hier om de *structuur* van de verwachting. In verschillende concrete religies staat de verwachting van de Messias centraal. Derrida's denken is doortrokken van het idee van het Messiaanse. Het Messiaanse is voor Derrida een belofte die naar voren komt in religieuze taal. Het is de belofte van het andere dat onze horizon doorbreekt. Het idee van het Messiaanse ontleent Derrida aan concrete religies. Ondanks vele pogingen religie uit te bannen blijven er toch altijd geesten (*specters*) spoken <sup>31</sup>, die de structuur hebben van het Messiaanse. In religieuze taal ligt de belofte van het Messianisme. Derrida pleit zelf voor een atheologisch Messianisme, een 'Messianisme zonder Messias'. Het risico van concrete religies is namelijk dat ze het Messiaanse afremmen door de Messias voor zichzelf te claimen. Daarom is de deconstructie nodig. <sup>32</sup>

Het Messiaanse is voor Derrida de structuur van openheid voor het andere, de verwachting van een koninkrijk waar elke andere gans anders is, waar God elke traan geteld heeft en elk geheim kent. <sup>33</sup> Het Messiaanse is daarom de (ethische) drijfveer van de deconstructie, <sup>34</sup> Caputo noemt het zelfs 'de scharnier waarop de deconstructie draait.' <sup>35</sup> Die ethische drijfveer van de deconstructie is verbonden met de ander, voor wie de mens verantwoordelijk is. Daarom zijn zaken als onvoorwaardelijkheid en gerechtigheid niet te deconstrueren. <sup>36</sup> In de deconstructie gaat het uiteindelijk om *die* zaken. Al die kritiek op de metafysica en de moderne filosofie is erop gericht ruimte te maken voor dat wat niet te deconstrueren of de reduceren is: het andere dat op ons toekomt.

### *De gift*

Een ander belangrijk thema bij Derrida, en bij Caputo, is dat van de *gift*. De gift is een gebeuren dat buiten onze systemen valt. <sup>37</sup> In het dagelijks leven is een *absolute gift* onmogelijk. Het geven van cadeaus in het dagelijks leven is namelijk altijd verbonden met verwachtingen, de verwachting dat

---

<sup>28</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 95

<sup>29</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 98

<sup>30</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 210

<sup>31</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 119

<sup>32</sup> Ronald Kuipers, Dangerous safety, safe danger, in: James Olthuis (red.), *Religion with/out religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, Londen: Routledge, 2002, 25

<sup>33</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 133

<sup>34</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 118

<sup>35</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 124

<sup>36</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 131

<sup>37</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 160



een ander jou ook een cadeau zal geven. Zodra men probeert vat te krijgen op de *gift* valt deze alweer binnen deze economieën van verwachtingen: als we iemand een cadeautje geven voor zijn of haar verjaardag is dat al geen absolute gift meer omdat er verwachtingen zijn dat de ander jou ook een cadeau zal geven op jouw verjaardag.

Een absolute gift behoort niet tot de cirkel van *presentjes*<sup>38</sup>, want de gift is strikt genomen nooit aanwezig<sup>39</sup>: de absolute gift is onmogelijk en blijft daarom altijd buiten ons bereik. De gift is *het* onmogelijke, want de randvoorwaarden die de gift mogelijk maken, maken haar eveneens onmogelijk.<sup>40</sup> De enige verschijningsvorm van de gift is namelijk binnen de context van menselijke gewoonten en bijbehorende verwachtingen. De absolute gift valt daarmee ook in de Messiaanse tijd, die onze vaste tijden van cadeaus geven en ontvangen doorbreekt. Daarom moeten we het streven naar de absolute gift niet opgeven. De absolute gift roept juist ons verlangen op en zet ons aan tot onvoorwaardelijkheid. Derrida's interesse is hier een 'religie zonder religie'. De naam van God is de naam voor elke ander. Elke ander doet een beroep op ons. De categorie van de *gift* is een belangrijke denkstructuur in Caputo's latere werken.

### *Circumcisie*

Caputo stelt dat Derrida's denken sterk beïnvloed is door de Joodse traditie. Bij de besnijdenis (circumcisie) werd Derrida een boek voorgehouden (de Thora) om uit te leven. Caputo wil daarmee zeggen dat de tekst van de Thora het denken van Derrida al heeft bepaald voordat hij begon met denken. Ons denken begint nooit bij een nulpunt van waaruit we de gehele wereld kunnen denken. Ons denken wordt beïnvloed door de plaats en tijd waar we geboren zijn, door de taal die we hebben geleerd en de verhalen die ons zijn verteld. In verschillende werken speelt Derrida met het woord en het idee van de besnijdenis. Besnijdenis staat niet symbool voor het *doorsnijden*, voor een breuk. De besnijdenis staat juist symbool voor de opening in de muren van het zelf waar openheid komt voor de ander.<sup>41</sup> Het feit dat we in een religieuze traditie staan is geen tekortkoming, maar biedt ons juist een taal waarin we uitgelokt worden ons open te stellen voor de ander.

### *Confessie*

Vanuit het perspectief van het orthodoxe Jodendom gaat Derrida door voor een atheïst. God is voor Derrida niet de naam voor een universele, metafysische grond van het zijn en bron van ons denken en onze ethiek. Toch laat Derrida in zijn deconstructie openheid voor iets wat er aan de hand is in de naam van God. Vanuit dat gebeuren in de naam van God klinkt een stem die onze tranen en onze gebeden oproept. Via Derrida's filosofie zoekt Caputo ruimte voor dat wat op ons afkomt van buiten onze eigen begripshorizon. De deconstructie is dus geen postmoderne vorm van nihilisme, maar juist een denken dat wordt gekleurd en bepaald door een (haast) religieus verlangen naar het *event*, de gift van de komst van de ander. Het *event* waar Derrida over spreekt vraagt om blind geloven. Na dit boek over Derrida richt Caputo zijn aandacht dan ook op de (deconstructie van de) theologie, wat een logisch vervolg is op *The Prayers and Tears*.

## **2.4. Conclusie: Caputo als theoloog van het event**

Na *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* schrijft Caputo zijn boek *The Weakness of God*. Aan het begin komt hij er voor uit theoloog te willen zijn: "I confess I have a weakness for theology"<sup>42</sup> In *The Weakness of God* wil Caputo op zoek naar het gebeuren dat speelt in de naam van God. Hij wil daarbij het gebeuren bevrijden van de dogmatische ketenen die er vaak rondom die naam zijn

---

<sup>38</sup> Hier gebruikt Caputo het Engelse woord *present* in de dubbele betekenis van 'cadeautje' en 'heden'.

<sup>39</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 162

<sup>40</sup> Caputo *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 163

<sup>41</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 262

<sup>42</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God: a Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 1

gelegd. Caputo zoekt in *The Weakness of God* de verbinding tussen de filosofische inzichten die hij ontleent aan Heidegger en Derrida en de bijbel. Caputo interpreteert de bijbel aan de hand van de thema's van de postmoderne filosofie en ontdekt dat er grote overeenkomsten zijn tussen het koninkrijk van God in de evangeliën en de deconstructie van Derrida. Het gaat daarbij om het gebeuren dat buiten onze menselijke mogelijkheden valt, buiten onze begripshorizon, buiten onze tijd. Dat gebeuren komt op ons toe door de taal die ons is overgeleverd. Tegelijkertijd kan die taal weer te klein zijn voor dat gebeuren.

Caputo begon ooit als theoloog binnen de Rooms Katholieke kerk. Caputo heeft zich vervolgens een groot deel van zijn loopbaan voornamelijk beziggehouden met godsdienstfilosofische vragen. In *The Weakness* keerde hij terug naar de theologie met wat hij opdeed in de godsdienstfilosofie. De houding van Caputo ten opzichte van de theologische traditie is vergelijkbaar met Derrida's houding ten opzichte van de filosofische traditie. Caputo citeert en deconstrueert teksten en denkers uit de theologische traditie. Door citaten in een nieuwe context te plaatsen krijgen ze nieuwe betekenissen. Caputo heeft een ontwikkeling doorgemaakt van een filosoof die doorgaat voor atheïst totdat hij toch niet meer kan ontkennen gelovige en theoloog te zijn. Juist via de weg van het (postmoderne) denken komt Caputo op het spoor van het *event*, op het spoor van God.

Caputo's theologische denken is daarom wellicht het beste te typeren als radicale hermeneutiek van de christelijke traditie in navolging van Heidegger en Derrida. Het gaat hem daarbij om de deconstructie van de christelijke traditie, om het *event* op het spoor te komen. Het gaat Caputo er steeds om openheid te creëren voor andere interpretaties en betekenissen om zo ten diepste openheid te creëren voor dat wat ons denken en ons schrijven en onze taal voorbij gaat, namelijk het *event*. In het volgende hoofdstuk zullen we het *event* in Caputo's denken analyseren.

## Caputo hoofdstuk 3: Het niet-identificeerbare *event*

### 3.1 Hyperrealisme van het *event*

In deze eerste paragraaf zullen we ons bezighouden met de vraag wat Caputo bedoelt als hij spreekt over het *event*. In de tweede paragraaf zullen we uitwerken wat dit betekent voor het vraagstuk van de identificatie. Al in het vorige hoofdstuk zagen we het verband tussen wat Caputo eerder *flux/flow* noemt en het *event*. Het wereldgebeuren is geen gestructureerde eenheid die terug te voeren is tot één beginsel, maar een doelloos en structuurloos proces waarbij verschillende gebeurtenissen, opvattingen en gedachten elkaar willekeurig opvolgen. Soms is er een ontwikkeling aan te wijzen, maar al te vaak is er sprake van een onoverbrugbare sprong naar een nieuw paradigma.

Toch leidt die opvatting over de aard van de werkelijkheid niet tot nihilisme. Dat heeft te maken met de categorie van het *event*. Het *event* is het gebeuren waarbij de grenzen van onze begripshorizon worden doorbroken door het andere (*l'autre*). Derrida spreekt over *l'invention de l'autre*, de komst van het andere. *L'autre* is hier niet God, maar het andere (alteriteit) in het algemeen, *tout autre est tout autre*.<sup>1</sup> Het andere valt niet binnen categorieën van het mogelijke. Zodra het andere binnen onze categorieën valt is het niet meer het andere. We kunnen daarom (de komst van) het andere niet veroorzaken, niet uitvinden of teweeg brengen.<sup>2</sup>

Het *event* is daarom *het* onmogelijke bij uitstek, een thema dat Caputo ontleent aan Derrida. Caputo spreekt in dat verband over het *hyperrealisme van het event*. Caputo probeert met deze termen te wijzen op een gebeuren dat buiten ons begrip en onze mogelijkheden valt maar toch naar ons toekomt.<sup>3</sup> Met de term *hyperrealisme* duidt Caputo datgene aan wat meer is dan *het reële* (de werkelijkheid zoals die zich voordoet), maar ook meer dan het *mogelijke* (de potenties van de werkelijkheid). Het gaat daarbij niet om de gebeurtenissen op zichzelf, maar om wat er gebeurt in de dingen die gebeuren.<sup>4</sup> Hét onmogelijke is datgene wat in zichzelf onmogelijk lijkt, maar wel steeds ons verlangen oproept.<sup>5</sup> Het *event* valt in de Messiaanse tijd. De gewone gang van de tijd wordt als het ware opengeboken door de verwachting van en het verlangen naar *het andere*. Het andere is nooit geheel present, maar altijd onderweg (*à venir*).

Caputo verbindt deze opvattingen van Derrida met de verkondiging van het koninkrijk in het Nieuwe Testament. Caputo maakt daarom ook onderscheid tussen enerzijds Jezus' 'Joodse' koninkrijk-van-God-verkondiging en anderzijds de 'christelijke' opvatting van Gods heilseconomie, zoals volgens hem te vinden is bij Paulus.<sup>6</sup> Het gaat Caputo daarbij steeds om het vrij maken van het *event* uit de contingente kluisters van concrete religie en religieuze voorstellingen. Religie kan gedeconstrueerd worden, maar *geloof* hoort bij dat wat niet te deconstrueren is.<sup>7</sup>

Hoe kunnen we dan vanuit de taal van de christelijke traditie spreken over het *event*? God is in elk geval niet, zoals in de metafysische theologie, het zijn zelf, het hoogste zijnde of de grond van het zijn, dat stelt Caputo in *The Weakness of God*.<sup>8</sup> Het belang van die opvatting is dat het gebeuren dat in de naam van God verborgen zit wordt bevrijd van allerlei dogmatische en institutionele kluisters. De naam van God staat voor een provocatie, een roepstem.<sup>9</sup> Wat is dan dat gebeuren? In de uitspraken over Gods koninkrijk in het Nieuwe Testament draait alles om Gods liefde en Gods

---

<sup>1</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Indianapolis: Indiana University Press, 1997, 95; Deze zinsnede is te vertalen als 'elke ander is de gans andere' of 'al het andere is geheel anders'. Caputo gebruikt dit zinnetje van Derrida vaak om aan te geven dat de term *le (tout) autre* niet (alleen) op God slaat.

<sup>2</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 75

<sup>3</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 95

<sup>4</sup> John D. Caputo, Gianni Vattimo, Jeffrey W. Robbins, *After the Death of God*, New York, Columbia University Press, 2007, 47

<sup>5</sup> Zoals bijvoorbeeld de gift, zie hoofdstuk 2 of later in dit hoofdstuk.

<sup>6</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 222

<sup>7</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 224

<sup>8</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 9

<sup>9</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 9-10

gaven.<sup>10</sup> God geeft ons tijd, waardoor we werkelijk vrij gezet worden voor dat wat werkelijk belangrijk is, namelijk (het doen van) gerechtigheid.<sup>11</sup> Het koninkrijk van God heeft alles te maken met vergeving: doordat ze worden vergeven kunnen mensen loskomen van wat ze in het verleden gedaan hebben. Vergeving opent de toekomst.<sup>12</sup> In het koninkrijk van God staat de absolute gift centraal, mensen geven elkaar gaven zonder iets daarvoor terug te verwachten. In dat koninkrijk is iedereen werkelijk gelijk.<sup>13</sup> Het koninkrijk van God staat dus symbool voor onze menselijke religieuze relatie tot de wereld en ieder ander.<sup>14</sup> God is een naam voor de plaats waar de relatie met het andere (*l'autre*) plaats krijgt.<sup>15</sup>

Caputo gebruikt allerlei woorden om het *event* op te roepen en te omschrijven, zonder dat één woord het *event* daadwerkelijk omschrijft of in de kern raakt. Dat heeft te maken met de instabiele structuur van het *event* zelf. Het *event* is het andere dat onze begrippen doorbreekt. Aan het slot in deze paragraaf willen we enkele centrale woorden en begrippen naar voren brengen die Caputo gebruikt om het *event* in de naam van God aan te duiden. De gekozen termen komen regelmatig terug in *The Weakness of God* en *The Insistence of God*. Het is echter geen uitputtende lijst, Caputo gebruikt veel verschillende woorden om het *event* aan te duiden. Deze lijst laat echter de belangrijkste thema's van Caputo's theologie zien: het onvoorwaardelijke, de gift, vergeving en gastvrijheid.

#### *Het onvoorwaardelijke*<sup>16</sup>

Eén van de belangrijke woorden die Caputo verbindt met het *event* in de naam van God is *onvoorwaardelijkheid*. Onvoorwaardelijkheid zit niet ingebakken in onze wereld. In het dagelijkse leven is alles verbonden met economieën van voorwaarden en verwachtingen. In het *event* dat plaatsvindt in de naam van God gaat het om de hoop op iets wat absoluut onvoorwaardelijk is. Dat onvoorwaardelijke ziet Caputo terug in het scheppingsverhaal uit Genesis 1 waar de God zegt dat de wereld goed is. Die uitspraak is een belofte, een hoop. Het *event* is geen gebeuren met overmacht, door een almachtige God, maar een gebeuren van Gods onvoorwaardelijke 'ja' tegen de schepping.<sup>17</sup> De naam van God opent hier een mogelijkheid waar geen mogelijkheden meer zijn, namelijk de kracht van het goede die blijft bestaan ondanks het kwade. Het onvoorwaardelijke is onvoorwaardelijke liefde en hoop.<sup>18</sup> Het onvoorwaardelijke is een belofte die het diepste kwaad doorstaat.<sup>19</sup>

#### *Gift*

Centraal in Caputo's theologie staat Derrida's gedachte van de gift. De gift is een paradox omdat de voorwaarden die de gift mogelijk maken, ook weer onmogelijk maken. Een gift in het dagelijkse leven veronderstelt namelijk altijd een economie van geven en ontvangen. De absolute gift, die onvoorwaardelijk is, bestaat daarom niet. De gift is het onmogelijke bij uitstek dat ons verlangen oproept. Het koninkrijk van God is een gebeuren waarin de dynamiek van de gift centraal staat. Het gebeuren in de naam van God, de komst van het gans andere, is de absolute gift waar ons verlangen naar uitgaat. Caputo werkt de betekenisstructuur van de gift uit in verschillende deelthema's. Een belangrijk thema is vergeving.

---

<sup>10</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 224

<sup>11</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 224

<sup>12</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 227

<sup>13</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 227

<sup>14</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 228

<sup>15</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 228

<sup>16</sup> Caputo gebruikt dit woord frequent in *The Weakness of God*, met name vanaf pagina 84 v.v.

<sup>17</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 90

<sup>18</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 88

<sup>19</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 90

## Vergeving

Vergeving past precies in het patroon van de gift. De voorwaarden die vergeving mogelijk maken, maar haar ook onmogelijk.<sup>20</sup> In de grote religieuze tradities zijn er namelijk voorwaarden voor vergeving: de dader moet zijn kwaad toegeven, spijt betonen, proberen het goed te maken en niet meer hetzelfde doen.<sup>21</sup> Als de ander pas vergeven kan worden als hij zichzelf schuldig acht, is het echter geen vrije gift van vergeving meer, maar onderdeel van een systeem waarin de ene mens macht over de ander heeft. Onvoorwaardelijke vergeving lijkt daarom absurd, maar dat is juist wat vergeving tot vergeving maakt. Juist het Nieuwe Testament spreekt van vergeving van zondaars, wat een deconstructie is van de economie van vergeving:<sup>22</sup> als zondaars worden vergeven zijn er geen voorwaarden. De vergeving van zonden staat centraal in het koninkrijk van God.<sup>23</sup> God vergeeft ons wat wij ook doen. Ook Jezus bood zondaars geheel onvoorwaardelijk vergeving aan.<sup>24</sup> Wat is vergeving? Vergeving gaat verder dan alleen maar het vergeten van wat is gedaan,<sup>25</sup> door vergeving raakt iemand los van zijn verleden. Vergeving impliceert daarom dat iemand geen slaaf blijft van zijn verleden. Dat is ook precies het probleem met de biecht volgens Caputo: dan blijft een mens het verleden met zich meedragen.<sup>26</sup> De onvoorwaardelijke vergeving door de ander is daarom de gift van tijd.<sup>27</sup> Het verleden is dan niet vergeten, geneutraliseerd of opgeheven, maar iemand krijgt ondanks wat hij gedaan heeft nieuwe toekomst.<sup>28</sup>

## Gastvrijheid

Een ander belangrijk woord is *gastvrijheid*, een thema waar ook Derrida al het één en ander over schreef. Het gebeuren van het koninkrijk van God wordt gekenmerkt door een gastvrijheid voor iedereen. Het koninkrijk is onder ons en we zitten er midden in, het gaat erom er ja tegen te zeggen. God heerschappij betekent gastvrijheid.<sup>29</sup> In de wereld is gastvrijheid een sterke macht, waarin de gastheer macht heeft over de gast, waarin men uitgenodigd moet worden. In het koninkrijk is gastvrijheid een zwakke macht (*weak force*): het koninkrijk is open voor wie niet is uitgenodigd. In het koninkrijk is juist in het gelaat van de vreemdeling God te ontwaren.<sup>30</sup> In de bijbel is gastvrijheid daarom fundamenteel. Caputo sluit aan bij Levinas' analyse van de groet *adieu*. In het woordje *adieu* zit de openheid voor het *event*, voor het gans andere.<sup>31</sup> Het gaat Derrida om een '*adieu sans dieu*'<sup>32</sup>, een *adieu* zonder de God van de metafysica. In het gebeuren dat we uitdrukken met *adieu* is elke ander welkom. Het koninkrijk is daar waar de praktijk van de absolute gastvrijheid wordt beoefend. God verschijnt wel in de wereld, maar eerder zijdelings, in het gelaat van de vreemdeling. Het gaat Caputo en Derrida om dat gebeuren in de naam van God. Die naam blijft voor Derrida en Caputo radicaal vertaalbaar. Het koninkrijk van God is daarom een gemeenschap zonder gemeenschap, een stad zonder muren, een land zonder grenzen.

## 3.2 Event, naam en identificatie

In het voorgaande hebben we gezien hoe Caputo de verbinding legt tussen het *event* en het

---

<sup>20</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 210

<sup>21</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 210-211

<sup>22</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 212

<sup>23</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 214

<sup>24</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 219

<sup>25</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 225

<sup>26</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 228

<sup>27</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 229

<sup>28</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 230

<sup>29</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 259

<sup>30</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 263

<sup>31</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 265vv

<sup>32</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 269vv

koninkrijk van God en welke woorden voor Caputo belangrijk zijn. Het is steeds duidelijk dat het *event* niet in onze categorieën te vatten is. Het *event* valt immers buiten de wereld van de fenomenen en is juist datgene wat onze horizon openbreekt. Maar wat is nu precies de verhouding tussen *event* en naam? Als het gaat over het *event* en de naam van God gebruikt Caputo steeds verschillende woorden als het gaat om de verhouding van de naam van God tot het *event*: de naam van God bevat (*contains*), verbergt (*shelters*), bergt (*harbors*) het *event*.<sup>33</sup> Het is dan ook de naam die het *event* kan oproepen.<sup>34</sup> Tegelijkertijd moet het *event* van de naam van God bevrijd (*set free*) worden. Deze ambivalentie komt steeds terug in *The Weakness of God* en *The Insistence of God*: Het is de naam van God die onlosmakelijk verbonden is met een gebeuren, een *event*, hét *event*, en tegelijkertijd moet het *event* onderscheiden worden van de naam van God. Caputo wekt de indruk dat het *event* soms wordt geremd door de neiging het vast te willen leggen en de naam van God te claimen. Hiermee zijn we meteen bij de vraag naar identificatie.

Dit alles hangt samen met de taal filosofie van Derrida. Derrida beschreef met zijn begrip *différance* de menselijke conditie dat onze taal nooit stabiel is, maar altijd onderhevig aan betekenisverandering. Dat geldt niet alleen voor linguïstische tekens, maar ook voor concepten, zelfs voor al onze opvattingen en praktijken.<sup>35</sup> Caputo noemt dit *differential spacing*.<sup>36</sup> Het *event* zelf heeft een instabiele structuur, en doorbreekt onze begrippenkaders. Caputo's belangrijkste methode is dan ook de deconstructie die 'de onderhandeling tussen een geconditioneerde naam en een onvoorwaardelijk *event*' is.<sup>37</sup> In deze paragraaf gaan we in op de ambivalente verhouding tussen de naam (van God) en het *event* volgens Caputo.

### 3.2.1 Event en naam

Caputo stelt dat de naam van God een *event* herbergt (*harbors*) en dat theologie daarom een hermeneutiek is van dat *event*.<sup>38</sup> Een naam staat nooit gelijk aan het *event* dat in die naam plaatsvindt.<sup>39</sup> Tegelijkertijd is het wel de naam waarin dat *event* plaatsvindt, die zelfs het *event* oproept. Een naam is daarom niet onbelangrijk. Een naam is de tijdelijke schuilplaats, het tijdelijke huis (*temporary housing*)<sup>40</sup>, waar het *event* onderdak vindt. Namen hebben dus geen blijvende, maar wel een tijdelijke stabiliteit. Een naam is een voorlopige formulering.<sup>41</sup> Caputo's positie is radicaal nominalistisch: namen hebben geen noodzakelijke referent in de werkelijkheid, maar namen zijn door mensen gegeven woorden voor bepaalde werkelijkheden. Namen verwijzen, roepen op, provoceren en zo kan het dat een naam een *event* kan bevatten.

Caputo stelt zelfs dat er zonder een concrete namen geen *event* zou zijn.<sup>42</sup> Hoe moeten we dat dan zien? Dat hangt samen met Derrida's opvatting dat er niets buiten de taal is. Dat betekent dat alles een betekenisstructuur heeft die is verbonden met (geschreven) taal. Onze interpretatie van een bepaalde gebeurtenis wordt bepaald door andere betekenissen die we opgedaan hebben in wat we op school geleerd, zelf gelezen en gehoord hebben over soortgelijke gebeurtenissen. Zonder die voorwaarden is er ook geen *event*. Het *event* zelf is ook talig, het *event* is namelijk altijd een roepstem (*call*) die ons oproept tot onze verantwoordelijkheid. Het *event* heeft daarom concrete taal nodig om überhaupt ter sprake te kunnen komen.

---

<sup>33</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 2-3

<sup>34</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 2-9

<sup>35</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 24

<sup>36</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 24

<sup>37</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 27

<sup>38</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 2

<sup>39</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>40</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 2

<sup>41</sup> John D. Caputo/Jeffrey W. Robbins/Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York: Columbia University Press, 2007, 47

<sup>42</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

Tegelijkertijd wekt Caputo ook de indruk dat het *event* bevrijd moet worden van de naam. Een *event* moet onderscheiden worden van een simpele gebeurtenis. Het *event* is meerstemmig, complex, onbeslisbaar en kan eindeloos benoemd worden.<sup>43</sup> Namen zijn historisch geconstrueerd, gecodeerd en staan in een ketting van betekenissen.<sup>44</sup> Elke naam kan vele historisch geconstrueerde betekenissen hebben. Het gaat Caputo echter niet om de naam, maar om het *event*, dat speelt in de naam. Een naam kan en moet altijd gereduceerd worden ten opzichte van het *event*.<sup>45</sup> Daarom is er geen enkele naam de definitieve, laatste naam voor het *event*, het *event* ontgaat elke benoeming. Daarom is het *event* ook nooit te fixeren in een geloofsbelijdenis.<sup>46</sup> Caputo stelt zelfs dat het *event* zelf structureel destabiliserend en deconstruerend is.<sup>47</sup> Het is het *event* in de naam van God die de vastgelegde namen doorbreekt. De naam van God speelt daarin juist een paradigmatische rol<sup>48</sup> als voorbeeld van een naam die ons niet binnen een gesloten systeem wil houden, maar ons juist verder wijst buiten het systeem naar het andere. Caputo gebruikt Derrida's uitdrukking *sauf le nom* waarin de ambivalentie doorklinkt van 'save the name' en 'zonder de naam'. Dus om het *event* in de naam van God te redden moet de naam zelf gedeconstrueerd worden.<sup>49</sup>

Wat is dan precies de verhouding tussen naam en *event*? Caputo benadrukt<sup>50</sup> op verschillende plaatsen dat de verhouding tussen naam en *event* niet gelijk staat aan de verhouding tussen ziel en lichaam in het Platonisme. Wat is de verhouding tussen ziel en lichaam in het Platonisme? Het stoffelijke lichaam is de woonplaats van de eeuwige onstoffelijke ziel. Caputo wil echter geen Augustijns neoplatonisme.<sup>51</sup> Namen zijn niet de materiële aankleding van immateriële *events*<sup>52</sup>, maar namen zijn toevallige historische effecten van het wereldproces dat niet een logische eenheid vormt, maar waar het verschil (*différance*) het uitgangspunt is. Dat er *events* zijn heeft alles te maken met de *differential spacing*.<sup>53</sup> Om de relatie tussen naam en *event* te verduidelijken maakt Caputo in *The Insistence of God* gebruik van Hegels onderscheid tussen kunst, religie en filosofie. Religie is volgens Hegel een contingente uitdrukking (*Vorstellung*) van waar het in de filosofie over gaat. Zo gebruikt Hegel de Lutherse christologie om zijn dialectiek van de geest te verduidelijken. Op dezelfde wijze zijn concrete religieuze voorstellingen volgens Caputo contingente verwoordingen van wat er gebeurt in het *event*. Er is echter bij Caputo geen concept, geen wereldgeest die eraan ten grondslag ligt, maar slechts het vrije spel van betekenissen waarin het *event* kan plaatsvinden.<sup>54</sup> De naam van God is een naam die we hebben leren spreken in de traditie waarin we zijn opgegroeid. Maar in en onder die naam is er een gebeuren dat een beroep op ons doet.<sup>55</sup>

De theologie van Caputo staat dus onder een voortdurende spanning, de beweging van de deconstructie waarbij historisch gevormde namen worden aangegrepen maar tegelijkertijd worden opengebroken ten bate van of zelfs in de naam van het *event*. Caputo lijkt in zijn theologie die tweede dynamiek, namelijk het deconstrueren van de naam om het *event* vrij spel te geven, voorrang te geven boven de eerste dynamiek. Caputo stelt zelfs dat elk spreken over God door de

---

<sup>43</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>44</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3; Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 48

<sup>45</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>46</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 4

<sup>47</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 54

<sup>48</sup> John D. Caputo, *The Insistence of God: A theology of perhaps*, Indianapolis: Indiana University Press, 2013, 149

<sup>49</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 54

<sup>50</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>51</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 149

<sup>52</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 148

<sup>53</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 149

<sup>54</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 67

<sup>55</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 157

donkere nacht van atheïsme heen moet gaan.<sup>56</sup>

Caputo's theologie wordt daarom ook geformuleerd als een deconstructie van confessionele theologie. In *The Insistence of God* stelt Caputo zelfs dat het er in zijn *radicale theologie* om gaat confessionele theologie -verzamelnaam voor alle traditionele niet deconstructionistische theologie- radicaal te laten worden.<sup>57</sup> Caputo verwijt sommige denkers ook de postmoderne kritiek niet ver genoeg door te voeren, maar te blijven steken in een *light-postmodernisme*.<sup>58</sup> Daarom is de vertaalbaarheid van de naam van of voor het *event* van fundamenteel belang<sup>59</sup> Het gaat daarbij *niet* om de overdracht van de semantische essentie van het ene begrip naar het andere, maar om een radicale hermeneutiek van de namen van het *event*, om steeds de namen opnieuw te deconstrueren om het *event* vrij te zetten, om openheid te creëren voor daar waar een naam ons heen wil hebben.<sup>60</sup>

### 3.2.2. *Event en identificatie*

Wat betekent dit alles voor de identificatie van het *event* in de naam van God? Eerst moeten we daarom achterhalen wat identificatie betekent voor Caputo. Daarvoor willen we kijken hoe Caputo zelf de term identificatie gebruikt. Caputo gebruikt soms de term *identificatie*. Het begrip *identificatie* krijgt hier echter een heel andere betekenis dan bijvoorbeeld bij Dalfferth. Het gaat hier bij identificatie niet om het samenvallen van naam en substantie (representatie). Een naam is geen referent voor een bestaande identiteit, maar elke naam kan meerdere betekenissen hebben. Wat betekent *identificatie* dan wel?

Caputo spreekt aan het begin van *The Weakness of God* zelf over *identificatie* van het *event* in de naam van God.<sup>61</sup> In die paragraaf schrijft Caputo over de (on)mogelijkheid van het koninkrijk van God als een regering van machteloosheid, een God zonder soevereiniteit.<sup>62</sup> Caputo zegt hier: "That is the possibility that interests me in these pages, to *identify* such a reign of powerlessness, drawing upon several spirits -of St. Paul and Derrida, of the Gospels and of what Derrida has recently been calling the structure of something, God, for example, that is "unconditional" but "without sovereignty", all in the name of God's kingdom come and of the "democracy to come"....".<sup>63</sup> Caputo heeft voorafgaand aan deze passage laten zien dat er overeenkomsten zijn tussen de deconstructie enerzijds en het koninkrijk van God in de evangelieën anderzijds. Bij beide gaat het om de openheid voor het gans andere. Bij beide gaat het om woorden als onvoorwaardelijkheid en de gift. Het zijn dingen die in zichzelf onmogelijk zijn en elke menselijke greep naar macht ontgaan. Als het onmogelijke valt het *event* per definitie buiten onze categorieën. Caputo zoekt naar de mogelijkheid daarover te spreken bij Derrida en Paulus, bij de postmoderne filosofie en het Nieuwe Testament. Het *identificeren* van deze machteloze macht betekent hier in *The Weakness of God* woorden geven aan het *event* vanuit de bronnen van de traditie waar Caputo in opgegroeid is, de woorden van Paulus en Jezus. Het *event* heeft immers geen tijdloze inhoud, maar komt op in concrete taal. Caputo wil in *Weakness of God* een poging doen om het *event* dat speelt in de naam van God op te roepen, om woorden te geven aan dat wat eigenlijk onze benaming ontgaat. Daarom past Caputo de deconstructie toe op de woorden van het Nieuwe Testament. Caputo wil het *event* hier verbinden met een concrete naam, de naam van God, en laten zien hoe het *event* gebeurt in die naam. Caputo wil daarvoor de woorden en verhalen uit de traditie deconstrueren om de blik te

---

<sup>56</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 56

<sup>57</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 62

<sup>58</sup> Caputo, *The Insistence of God*, 187

<sup>59</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>60</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>61</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 26

<sup>62</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 26

<sup>63</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 26



openen naar het *event*. Identificatie betekent daarom *niet* dat het *event* samenvalt met één naam, het *event* valt zoals gezien nooit samen met een naam. Een naam kan nooit een *event* representeren. Een *event* is immers nooit geheel present, maar altijd ook afwezig en valt buiten onze blik. Wat Caputo identificatie noemt is iets anders dan het afgrenzen van de ene identiteit tegen de andere identiteiten. Caputo wil woorden geven aan het *event* zonder dat dit het laatste is wat gezegd wordt over het *event*. Het *event* kan telkens weer nieuwe namen krijgen.

Tegelijkertijd gebruikt Caputo zeer bepaalde woorden om het *event* aan te duiden, we hebben hiervoor al enkele belangrijke begrippen voor het voetlicht gehad. Het *event* heeft altijd te maken met fenomenen die niet binnen onze mogelijkheden liggen, zoals onvoorwaardelijkheid en vergeving. Het *event* valt nooit samen met de macht, maar is eerder de luis in de pels van de zittende macht. Caputo geeft de verhalen over Jezus voorrang boven de -volgens hem- metafysische theologie van Paulus. Identificeren van het *event* betekent dat Caputo er bepaalde woorden aan geeft en andere woorden weglaat. Caputo noemt zelfs het verhaal van Jezus paradigmatisch voor het *event*. Het verhaal van Jezus is een verhaal waarin het *event* te ontdekken valt. De *identificatie* van het *event* betekent voor Caputo over het algemeen dus het aanwijzen van een (tijdelijke) verbinding tussen het *event* en een concrete naam. In *die* concrete naam schuilt het *event* en aan die naam moet het *event* ontlokt worden. Maar deze identificatie is tijdelijk en contingent, er is altijd een mogelijkheid dat het *event* ook anders kan zijn en de gegeven naam niet meer toereikend blijkt. Sterker nog, het *event* breekt zelf onze namen steeds open.

### 3.2.3. *Identificatie met (de naam van) God*

Wat is het verband tussen identificatie van het *event* en de concrete naam van God? Caputo benadrukt, zoals gezien, dat het *event* ongrijpbaar is. Het *event* is steeds rusteloos, onderweg, en krijgt nergens een definitieve vorm.<sup>64</sup> Namen zijn min of meer stabiele eenheden omdat ze historisch geconstrueerde werkelijkheden zijn verbonden aan een specifieke context. Maar dat is ook de reden dat de deconstructie nodig is om die namen open te breken voor het *event*. De naam van God is dus enerzijds een naam die onlosmakelijk verbonden is met het *event*.<sup>65</sup> Het is de naam die zelfs paradigmatisch is voor namen die in meer of mindere mate verwijzen naar het *event* of liever gezegd, het *event* oproepen. Tegelijkertijd benadrukt Caputo steeds weer dat de naam van God een tijdelijke, menselijke naam is. Zelfs de naam van God zou uiteindelijk kunnen verdwijnen, terwijl het *event* blijft gebeuren. Dat betekent dat ook niet alléén de naam van God naar het *event* verwijst. Er zijn vele namen en woorden die het *event* oproepen, waarin het *event* verborgen ligt. In de metafysische theologie werd ervan uitgegaan dat, hoewel Gods zijn kwalitatief van het onze is onderscheiden, we toch analoog over God kunnen spreken. Caputo ontkent die gedachte door te spreken over de *analogia non entis*.

De naam van God is dus *niet* de naam van het *event* zelf, maar wel een naam waarin het *event* plaatsvindt. Met die tijdelijke verbinding identificeert Caputo het *event* met de naam van God. Dat is echter een tijdelijke, contingente identificatie onder voorbehoud. Dit komt ook terug in hoe Caputo schrijft over het verhaal van Jezus. Caputo weigert, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Dalferth, achter het verhaal van Jezus' lijden een goddelijk gebeuren te zien waarin Jezus' dood een offer is waardoor de mensheid verzoend wordt met God. Dat verhaal wijst Caputo af als teveel Griekse metafysica en bovendien een vorm van machtsdenken waarbij God een almachtig wezen is. In die versie van het verhaal van Jezus blijkt achteraf God uiteindelijk alle touwtjes in handen te hebben gehad. Dat doet af van de werkelijkheid van het lijden van Jezus als protest tegen onschuldig lijden. Het *event* in de naam van God is immers een *weak force*, een wijsheid van God, die dwaasheid is

---

<sup>64</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 56

<sup>65</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 56

voor de mensen.

Tegelijkertijd is het verhaal van Jezus bij uitstek het verhaal van het koninkrijk zonder macht, het verhaal van het *event*. Caputo noemt Jezus de *enactor* van het *event*.<sup>66</sup> Daarmee bedoelt hij dat in het verhaal van Jezus het *event* plaatsvindt. Jezus' verkondiging is namelijk de verkondiging van het koninkrijk waarin mensen vergeven worden, waarin mensen getransformeerd worden en vrijgezet worden voor de gerechtigheid. Het kruis is niet het verhaal waarin God via een omweg toch overwint, het is juist het paradigma voor de zwakheid van God.<sup>67</sup> Jezus was een hulpeloos en onschuldig slachtoffer van het Romeinse regime. Maar de heiligheid van dat gebeuren ligt juist in de roep van protest dat wordt opgeroepen door dat gebeuren, de dood van de onschuldige.<sup>68</sup> Het goddelijke zit niet in de overmacht, maar juist in de vergeving die Jezus schenkt aan zijn beulen.<sup>69</sup> Het onvoorwaardelijke van het *event* komt zo juist naar voren in dit verhaal, het is de aardschok die het verhaal van Jezus teweeg brengt.<sup>70</sup> Het verhaal van Jezus is volgens Caputo *paradigmatisch* voor het *event*: Als er één verhaal is waarin het *event* gebeurt, dan is het dus wel het verhaal van Jezus. Het *event* ligt echter niet in het verhaal zelf, maar in dat wat het verhaal bij ons oproept, hoe het verhaal ons schokt en aanzet om in te stemmen met het protest tegen alle onschuldige lijden over de hele wereld. Het verhaal roept ons verlangen op naar het *event*.

Ook in de details van Caputo's theologische denken zien we dus die ambivalentie in de relatie tussen naam en *event*. De naam van God valt nooit (helemaal) samen met het *event*, maar is wel een belangrijke naam die het *event* in zich herbergt. Echter, het moment dat het *event* benoemd wordt als *event* in de naam van God, wordt die identificatie alweer bekritiseerd. Caputo waarschuwt voortdurend tegen de identificatie van het *event* met één enkele naam. Juist dát zou blasfemie zijn en doet geen recht aan het *event* dat ons steeds weer ontsnapt.

### 3.3. Conclusie

Puntsgewijs kijken we terug op wat in dit hoofdstuk over het *event* ter sprake kwam.

- Wat is het *event*? Het *event* is een gebeuren in het gebeuren, hét onmogelijke dat buiten onze categorieën en begripshorizon valt. Caputo gebruikt daarvoor woorden als vergeving, onvoorwaardelijkheid, gastvrijheid en de gift.
- Wat is de verhouding tussen het *event* en de naam? Die verhouding is ambivalent. Enerzijds is het *event* verscholen in de naam. Anderzijds moet het *event* los worden gemaakt uit de naam. De naam is deconstrueerbaar, maar het *event* niet. Het gaat Caputo om dat wat niet te deconstrueren is in de naam van God.
- Wat betekent identificatie voor Caputo? Caputo gebruikt het woord en het concept identificatie vaak ambigu. Identificatie betekent voor Caputo meestal het woorden geven aan het *event*. Deze woorden zijn altijd tijdelijk en contingent en moeten zelf ook weer door het *event* opengebroken worden. Caputo gebruikt woorden voor het *event* vaak evocatief: het gaat erom wat woorden oproepen aan associaties en gedachten. Het *event* zelf ontgaat ons altijd en daarmee onze identificatie als representatie: we kunnen het *event* nooit present stellen.
- Wat is de relatie tussen het *event* en de naam van God? Caputo verbindt het *event* met de naam van God en het verhaal van Jezus. Deze identificatie is echter tijdelijk, contingent en onder voorbehoud. Er zijn ook andere namen voor het *event* en het is niet te zeggen of de naam van God zal blijven bestaan.

---

<sup>66</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 129

<sup>67</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 62

<sup>68</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 63

<sup>69</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 63

<sup>70</sup> Caputo/Robbins/Vattimo, *After the Death of God*, 64

- Caputo weigert dus God te identificeren in uitspraken over God (in de zin zoals Dalferth dat doet). Caputo gaat nog een stap verder: zelfs de naam van God is een tijdelijke naam voor het *event*.

## Hoofdstuk 4: Consequenties van Caputo's denken voor het spreken over God

In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat de belangrijkste invloed op Caputo het denken van Derrida is. Vervolgens hebben we in hoofdstuk 3 de vraag gesteld naar het *event*. In dit hoofdstuk zullen we zien wat Caputo's radicale hermeneutiek van het *event* betekent voor zijn spreken over God. We zullen daarom eerst ingaan op Caputo's radicale hermeneutiek om vervolgens te kijken hoe Caputo spreekt over God en hoe hij zich daarin verhoudt tot Ingolf Dalferth.

### 4.1. Theologie als radicale hermeneutiek

#### 4.1.1 Uitgangspunt: spectrale hermeneutiek

Caputo's theologische werken werden voorafgegaan door zijn filosofische werk waarin hij zijn eigen *radicale hermeneutiek* ontwikkelde. Wat is radicale hermeneutiek? Filosofische hermeneutiek houdt zich bezig met interpretatie om de juiste betekenis op het spoor te komen. Daarvoor legt de hermeneutiek de structuren bloot waarin een tekst of een werkelijkheid gegeven is, om zo de betekenis te achterhalen. In de hermeneutische filosofie en theologie die zich ontwikkelde in reactie op het denken van Heidegger ging het erom het zijn zelf op het spoor te komen. Radicale hermeneutiek heeft echter niet als doel de ware betekenis van een tekst of de werkelijkheid te achterhalen noch als doel om het zijn zelf op het spoor te komen. Zoals we gezien hebben in de vorige hoofdstukken gaat het Caputo om het *event*. Het *event* is dat wat gebeurt in de dingen die gebeuren en ontgaat onze identificatie. Doordat het *event* buiten onze horizon ligt is een hermeneutiek onmogelijk. Maar we kunnen wel door een radicale hermeneutiek het *event* op het spoor komen om op die manier open te staan voor het *event*. Radicale hermeneutiek gebruikt daarvoor de deconstructie. Deconstructie opent de gesloten horizonten (bijvoorbeeld in de vorm van metafysisch denken) die de openheid van het denken belemmeren.

In hoofdstuk 3 kwam al naar voren dat het *event* zelf nooit grijpbaar is. Caputo spreekt in dat verband over *spectral hermeneutics*. Met andere woorden: het gaat Caputo om het marginale, om de dingen die er in strikte zin niet eens *zijn*. Het gaat om dat wat spookt in de woorden van de eigen religieuze traditie. Religieuze taal bevat de belofte van het *event* en roept daarom ons verlangen op naar het *event*. Het *event* is dan wel ongrijpbaar, maar we kunnen het dus wel op het spoor komen door het te evoceren door onze taal. De naam van God is een contingente, historisch bepaalde naam voor het *event*. Deze naam roept daarom het *event* op en bevat dat *event*, maar valt er nooit mee samen. Daarom moet het *event* ook losgemaakt worden uit die contingente behuizing. Daarom gaat ons spreken over het *event* altijd gepaard met het misschien, misschien is het toch anders.<sup>1</sup> Het *event* zelf is de structuur die onze zekerheden doorbreekt.

Eenzijds ziet Dalferth zelf verwantschap tussen zijn denken en dat van Caputo.<sup>2</sup> Dalferth's benadering sluit namelijk aan bij de *Ereignishermeneutiek* van de hermeneutische theologie. Dalferth stelt zelfs dat de Duitse *Ereignishermeneutiek* een theologische parallel is van het denken van Derrida.<sup>3</sup> Zoals we eerder ook zagen deelt Dalferth de inzet bij het gebeuren (*Ereignis*). Er zijn anderzijds ook grote verschillen. In de hermeneutische theologie ging het erom dat het zijn zichzelf uitdrukt in de taal in het woordgebeuren. Nu is echter niet elke interpretatie een woordgebeuren. Het gaat namelijk om het authentieke woordgebeuren, dat is wanneer wij onszelf verstaan in het licht van Gods mede-aanwezigheid. We kunnen een authentiek woordgebeuren onderscheiden aan de hand van het criterium van het Christusgebeuren. Dalferth's hermeneutiek is op zoek naar het *ware* verstaan van het zijn (onzelf en de wereld) (namelijk dat verstaan in het licht van Gods mede-

---

<sup>1</sup> Caputo, *The Insistence of God: a theology of perhaps*, Indianapolis: Indiana University Press, 2007, 3vv

<sup>2</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 189

<sup>3</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 53 n.43, 56-57

aanwezigheid).<sup>4</sup> Het gaat Dalferth om een radicaal theologisch perspectief waardoor wij onszelf, de wereld en God nieuw gaan verstaan. Caputo is echter niet geïnteresseerd in het zijn, eerder in het marginale en spectrale. Het denken over en zoeken naar het zijn zelf is voor Caputo slechts een vorm van metafysische speculatie. Het gaat Caputo evenmin om het juiste verstaan, maar om het openbreken van de taal naar het *event* toe. Voor Dalferth is het juist belangrijk dat er een criterium is om authentieke en inauthentieke uitspraken te onderscheiden. Bij Caputo gaat het erom het *event* op te roepen in de gegeven taal. Spectrale hermeneutiek begint bij de taal die een mens gegeven is. Immers, taal gaat aan de mens vooraf. Het feit dat Caputo spreekt over God en spreekt met de taal van de christelijke traditie heeft niets te maken met rationele overwegingen dat het christendom 'de waarheid' is. Het is nu eenmaal de taal waarin Caputo heeft leren spreken. In die taal ligt een belofte, zoals de gehele werkelijkheid een belofte bevat, de belofte van het *event*. Caputo begint *Weakness of God* dan ook met de woorden "I confess I have a weakness for theology".<sup>5</sup> Caputo's theologische project is vergelijkbaar met Derrida's filosofische project. Derrida deconstrueerde teksten uit de Europese filosofische traditie. Caputo deconstrueert theologische teksten om zo het *event* op te roepen.

#### 4.1.2 Uitwerking: radicale theologie

Dat leidt tot een geheel eigen benadering van theologie die Caputo zelf in *The Insistence of God radicale theologie* noemt. Er zijn twee belangrijke kenmerken die voortvloeien uit Caputo's radicaal hermeneutische benadering: 1) Een geheel andere benadering van religieuze taal en 2) een gerichtheid op het dagelijks leven. Het gaat Caputo om het *event* dat verborgen ligt in de taal van de christelijke traditie. Dat zorgt voor een geheel andere omgang met religieuze taal. Theologische en gelovige taal zijn geen exacte beschrijvingen van metafysische werkelijkheden, maar eerder poëtische woorden die het *event* op kunnen roepen. Caputo probeert de taal van de christelijke traditie te deconstrueren om zo het *event* op het spoor te komen. De belofte van het *event* is echter niet beperkt tot de christelijke geloofstraditie. Het is een belofte die in onze werkelijkheid verscholen ligt, in het dagelijkse leven. In deze subparagraaf zullen we beide thema's verder uitwerken en contrasteren met Dalferth's benadering.

#### *Radicale hermeneutiek en de bijbel*

Elke theologie wordt in haar bijbeluitleg bepaald door de (filosofische en maatschappelijke) context waarin de teksten worden uitgelegd. Caputo's lezing van bijbelteksten is geschoeid de leest van de deconstructie. Caputo deconstrueert teksten om zo de verschillende lagen en stemmen tot klinken te brengen. Het gaat hem daarin om het oproepen van het *event*. Van belang is juist de *deliteralization*: het *event* moet juist losgemaakt worden uit de contingente behuizing ervan. Caputo's lezing van bijbelse teksten en verhalen is dus een kritische, deconstruerende lezing waarbij het -opnieuw- gaat om het vrij zetten van het *event* dat gaande is in de bijbelverhalen. Caputo wil de teksten als het ware openbreken en losmaken zodat het *event* naar voren komt. In de interpretatie is de zoektocht naar het *event* dus leidend. Daarbij is radicale openheid het belangrijkste. Dat betekent ook dat Caputo sommige teksten afwijst als bijvoorbeeld vormen van machtsdenken. Caputo legt dan ook meer nadruk op bijvoorbeeld teksten over het koninkrijk van God waarin onvoorwaardelijkheid en vergeving centraal staat.

Dat is een groot verschil met Dalferth. Voor Dalferth staat het woordgebeuren centraal. In het woordgebeuren gaat het erom dat God zichzelf bekendmaakt en ons leven in het licht komt te staan van zijn mede-aanwezigheid. Dat perspectief zijn we als mensen echter kwijtgeraakt, maar in het Christusgebeuren heeft God zichzelf ervaarbaar gemaakt. Het Christusgebeuren is daarom het

---

<sup>4</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, p.261-262

<sup>5</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 1

criterium voor alle exegese. Een authentieke uitleg van de tekst is die uitleg die niet in tegenspraak is met het Christusgebeuren. Zowel Dalferth als Caputo willen in hun interpretatie van bijbelteksten zowel de huidige context als de bijbeltekst zelf mee laten spreken. Er zijn twee grote verschillen: 1) Bij Caputo gaat het erom het *event* aan de tekst te ontlocken, bij Dalferth gaat het erom dat het woordgebeuren de lezer uitlegt. 2) Voor Dalferth functioneert een bepaalde opvatting over het Christusgebeuren als hermeneutische sleutel voor de uitleg van bijbelteksten. Bij Caputo gaat het erom het *event* op te roepen. Dat vraagt om een radicale openheid. Een vraag die hier gesteld zou kunnen worden is of Caputo's *event* niet evenzeer fungeert als een hermeneutische sleutel aan de hand waarvan teksten worden geïnterpreteerd. Dat zou tegengesteld zijn aan zijn radicaal hermeneutische benadering waarin het gaat om openheid. Er zijn factoren die daarvoor spreken. Caputo heeft namelijk duidelijke ideeën over het *event* en wat daar wel en niet bij hoort: het gaat over onvoorwaardelijkheid, vergeving, de gift, etc. Tegelijkertijd hangen deze thema's ook weer samen met de Caputo's benadering vanuit het postmoderne *zwakke denken*. Een deconstruerende benadering van bijbelteksten is automatisch kritisch op alle vormen van machtsdenken en vraagt ruimte voor het andere. De vraag blijft echter staan: Hoe open is Caputo's interpretatie van het *event*? Hoe contingent zijn de woorden die Caputo zelf gebruikt?

### *Radicale hermeneutiek en dagelijks leven met een openheid naar het event*

Die radicale openheid voor het *event* leidt ertoe dat het dagelijks leven centraal komt te staan. Caputo wijst alle vormen van metafysisch denken af. Metafysisch denken is niet alleen onmogelijk, het is ook nog eens een vorm van machtsdenken die probeert om de *flux* vast te leggen, waardoor alle ruimte voor het *event* verdwijnt. Het *event* is geen gebeuren dat van buiten de wereld komt, het is een binnenwereldlijk gebeuren, dat voortkomt uit de structuur van de werkelijkheid. Caputo legt er juist de nadruk op dat het *event* alles te maken heeft met het dagelijkse leven. Hij spreekt in dat kader over *quotidianism*,<sup>6</sup> een belangrijk thema in *The Weakness of God*.

In het koninkrijk van God in het evangelie leren mensen hun leven zien in het licht van Gods eschatologische komst. De gedachte van de komst van God staat voor Caputo voor de komst van het andere in het dagelijks leven. Dat idee zorgt voor een openheid in de tijdsopvatting.<sup>7</sup> In de tijdsopvatting komt dan namelijk ruimte voor het *event*, dat wat op ons af komt zonder dat we daar enig vermoeden van hadden of controle over hebben.

In het koninkrijk leven mensen met het gebed om dagelijks brood. Caputo leest die bede als het gebed om het onmogelijke. Het gaat erom dat mensen leven met het dagelijkse vertrouwen dat het onmogelijke kan gebeuren. Het koninkrijk is daarom niet te lokaliseren in een plaats, maar heeft alles te maken met *hoe* we de tijd van leven invulling geven. Het gaat er daarom niet om dat we in ons leven anticiperen op een verre toekomst, maar juist dat we leven in het heden. Tijd is van God en niet van ons, het is zijn gave. In het koninkrijk is de gave van het dagelijkse brood verbonden met de vergeving: mensen in het koninkrijk kijken elkaar niet meer aan op hun verleden.<sup>8</sup> Vergeving houdt in dat er altijd ruimte is voor een nieuwe start. In het koninkrijk is geen economie, geen wederkerigheid. Juist die onvoorwaardelijkheid en vergeving is het *event* dat gebeurt in het leven van alledag. Het gaat er voor Caputo om het gewone leven te leven met openheid voor het *event* in de naam van God. Het *event* valt niet samen met het dagelijks leven, maar "gebeurt" wel in wat er gebeurt.<sup>9</sup>

Bij Dalferth gaat het erom dat mensen zichzelf op de juiste wijze leren verstaan. Een authentiek

<sup>6</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 155vv

<sup>7</sup> De tijd van het *Messiaanse*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 168

<sup>9</sup> Strikt genomen kunnen we niet zeggen dat het *event* gebeurt. Caputo gebruikt zelf de zinsnede dat het "gebeurt in wat er gebeurt". Op het *event* kunnen we nooit helemaal onze vinger leggen.

zelfverstaan is wanneer mensen zichzelf verstaan in het licht van Gods mede-aanwezigheid. Die mede-aanwezigheid is echter slechts toegankelijk door het perspectief van de bekering. Tegelijkertijd is Gods aanspraak in het woordgebeuren de oorzaak van dat bekeringsperspectief. Het gaat Dalferth er dus om dat het dagelijks leven in een heel ander licht komt te staan. Dat lijkt op hoe Caputo spreekt over het *event*. Ook voor Caputo gaat het om de openheid voor het gebeuren van het *event*, een gebeuren dat wij niet in de hand hebben en dat niet samenvalt met het leven zelf. Het *event* is echter, zoals we zagen, een binnenwereldlijk en zelfs intermenselijk gebeuren. Dalferth veronderstelt daarentegen een werkelijkheid van God onderscheiden van de wereld. Die werkelijkheid van God werkt echter wel in onze werkelijkheid.

Een ander belangrijk verschil met Caputo heeft te maken met Dalferths opvatting van de bekering als levensoriëntatie-veranderende gebeurtenis. Het leven vanuit het bekeringsperspectief is niet algemeen toegankelijk. Caputo maakt dat onderscheid niet. Het *event* is voor ieder toegankelijk en vraagt alleen om radicale openheid om het *event* op het spoor te kunnen komen. Dalferth beperkt - vanuit Caputo gezien - juist die openheid door te stellen dat het Christusgebeuren het identificatiecriterium is voor uitspraken over God. Het *event* zelf doorbreekt onze contingente woorden waarmee we het *event* proberen op te roepen. Daarom kan het *event* nooit geïdentificeerd worden, maar slechts voorlopig worden aangeduid.

Er zijn met betrekking tot dit thema dus drie belangrijke verschillen die onderling met elkaar samenhangen. Als we de verschillen op een rijtje zetten zien we de denkstappen die respectievelijk Dalferth en Caputo zetten. 1) Voor Dalferth is God een werkelijkheid buiten deze wereld die zichzelf ervaarbaar maakt in onze wereld. Bij Caputo is het *event* een binnenwereldlijk gebeuren. 2) Voor Dalferth is daarom de bekering een absolute perspectiefwisseling en het spreken over God slechts mogelijk vanuit dat perspectief. Voor Caputo is het *event* verscholen in de werkelijkheid en de taal en vraagt daarom alleen om openheid. 3) Het bekeringsperspectief leidt bij Dalferth tot de mogelijkheid dat God in het Christusgebeuren identificeerbaar is in uitspraken over God. Theologie is daarom ook theocentrisch. Het *event* blijft bij Caputo te allen tijde ongrijpbaar. Met het derde verschil zijn we aangekomen bij onze vraag naar theologische taal over God.

#### 4.2 Poëzie van het onmogelijke

Hier komen we tot de kern van onze vraag. Wat betekent dit voor Caputo's spreken over God? Het gaat in deze paragraaf dan niet alleen over geloofstaal, maar ook over theologie, de academische reflectie op die geloofstaal. In de vorige paragraaf zagen we al hoe de radicaal hermeneutische benadering bij Caputo tot een geheel andere omgang met bijbelteksten leidde dan bij Dalferth. In deze paragraaf gaan dieper in op de omgang van beiden met gelovige en theologische taal. In *The Weakness of God* spreekt Caputo over theologie als een *poëzie van het onmogelijke*.<sup>10</sup> Theologie is daarmee geen wetenschappelijke taal, die toetsbaar en verifieerbaar is, maar een poëtische taal die het *event* oproept. Het woord *God* staat bij Caputo voor het gebeuren van gastvrijheid, vergeving en onvoorwaardelijkheid. Het *event* is ook geen gebeuren buiten de wereld dat inbreekt in de menselijke wereld, maar een binnenwereldlijk gebeuren, een effect van de *flux*. Daarom zijn verhalen onmisbaar want het *event* verschuilt zich juist in de taal. Tegelijkertijd moeten verhalen daarom ook altijd weer gedeconstrueerd worden.

In de verhalen van het koninkrijk van God in het Nieuwe Testament gebeurt het *event*. In het koninkrijk van God gebeuren de dingen door het onmogelijke en het onverwachte. Het is een andere logica dan de wereld. Daarom verkiest Caputo poëtische boven logische taal omdat het evocatief is. Wat deze poëzie doet is steeds het doorbreken van de logica door een andere mogelijkheid op te roepen. Daarnaast heeft poëtische taal de warmte van het pathos.

---

<sup>1010</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 101-112

Theologie is de poëzie van het absoluut onmogelijke. De taal van de logica is de taal van het domein van het mogelijke. In het koninkrijk van God gaat het echter over het absoluut onmogelijke. Dat onmogelijke komt op ons af in het *event*. Daarom is er ook andere taal nodig om dat *event* op het spoor te komen. Tegenover de logica lijkt de poëzie van het koninkrijk van God 'dwaasheid'. Het is daarom ook de stem die de wereld tegenspreekt. Deze theopoëzie houdt zich bezig met het *event*, het gans andere dat op mij afkomt. De logica kan deze gift van andersheid niet vatten, omdat het buiten alle categorieën van het zelfde valt. Dat betekent eveneens dat theologische taal altijd maar een heel voorlopig en contingent karakter heeft, er is altijd een 'misschien'. Elke opvatting is per definitie tijdelijk en heeft geen eeuwigheidsaanspraak.

Een belangrijk verschil tussen Caputo en Dalferth is daarom hun opvatting over theologische taal. Voor Caputo is poëtische taal de enige taal die geschikt is om over het *event* te spreken. Dalferth stelt echter juist logische taal centraal. Hij verfijnt het denken van de hermeneutische theologie met behulp van de analytische taal filosofie, om de helderheid te vergroten. Voor Dalferth gaat het om de waarheidsvraag: dat de waarheid over het zijn -Gods mede-aanwezigheid- naar voren komt. Radicale theologie is theocentrische Ereignis-theologie:<sup>11</sup> het gaat erom hoe God zichzelf in het gebeuren bekend maakt en hoe ons leven zo in een ander licht komt te staan. Systematische theologie is daarom voor Dalferth grammatica van het geloof. In de theologie worden spreekregels opgesteld hoe we wel en niet kunnen en mogen spreken over God. Hiermee komen we weer bij de vraag naar identificatie. Het gaat om de vraag of God in uitspraken over God te identificeren is. Caputo wil het *event* (tijdelijk) benoemen in termen van de taal van de christelijke traditie. Caputo maakt ook geen verschil tussen theologische en gelovige taal. Het gaat om de taal van het christendom. Die taal is onmisbaar, want die herbergt het *event*. Het is echter tijdelijke, contingente, poëtische taal. Het gaat niet over de vraag of een uitspraak waar of onwaar is. De vraag is of het *event* naar voren komt door middel van de taal. Voor Dalferth is het mogelijk om over God te spreken zoals hij zichzelf bekend maakt in het Christusgebeuren. God identificeert zichzelf met Christus en daardoor kunnen wij God in uitspraken over God identificeren.

Waar gaat het volgens Caputo om in het woord *God*? Caputo wil niet over God denken zoals de christelijke traditie altijd heeft gedaan. Het koninkrijk van God is een zwakke kracht, de macht van de machtelozen, een profetische stem die oproept tot die gerechtigheid. De God van dat koninkrijk is niet de soevereine God van de macht. Caputo spreekt dan ook over een 'God zonder soevereiniteit'<sup>12</sup>. God is niet de onaantastbare macht boven de wereld, maar een zwakke macht die steeds die menselijke structuren van macht doorbreekt in het *Augenblick* van gerechtigheid. God is de God van de zwakken, de machtelozen. Caputo wil God niet met de metafysische theologie als *prima causa* of *summum ens* denken, noch met de negatieve theologie als de *hyperousios*. God is niet in het zijn, maar tussen zijn en zijnden als zwakke kracht van *différance*. Het spreken over God is op z'n best mogelijk door de *analogia non entis*.<sup>13</sup> In de metafysische theologie werd ervan uitgegaan dat alhoewel Gods zijn kwalitatief anders is dan ons zijn, we toch via de analogie over hem kunnen spreken. Caputo ontkent die gedachte. Het woord God is een woord voor een gebeuren waar we nooit grip of aanspraak op hebben. Gods transcendentie betekent niet dat hij 'boven' de wereld verheven is, maar eerder dat het gebeuren in de naam van God steeds aan ons ontsnapt, het is de zwakke kracht van de Geest. Hij legt een claim op ons door ons aan te spreken, het beste in ons op te roepen. "De essentie van Gods transcendentie is zijn insistentie."<sup>14</sup> Het *event* heeft de structuur van het Messiaanse, van een belofte die steeds ons verlangen blijft oproepen.

---

<sup>11</sup> Dalferth, *Radikale Theologie*, 261

<sup>12</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 23

<sup>13</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 37

<sup>14</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 45



Deze lijn werkt Caputo verder uit in zijn spreken over Gods *insistentie*.

#### 4.2.1 Gods *insistentie*

In *The Weakness of God* stelt Caputo dat de naam van het *event*, de naam van God, slechts een tijdelijke haven is voor het *event*, bepaald door historische en contextuele factoren. Het naam en het *event* zijn slechts met dunne draadjes met elkaar verbonden. Het *event* moet zelfs losgemaakt worden van de naam. Ons spreken over het *event* is nooit af, heeft altijd een open einde, er is altijd een misschien. Zodra we als mensen claimen God te kennen hebben we de waarheid in pacht. De naam van God is steeds vertaalbaar en moet ook radicaal vertaalbaar blijven, zelfs als dat betekent dat de naam van God uiteindelijk verdwijnt. Het gaat namelijk niet om de naam, maar om het *event* dat zich verschuilt in die naam. Een naam is altijd een reductie ten opzichte van het *event*.<sup>15</sup> De beweging die rondom Caputo is ontstaan wordt ook vaak aangeduid als het *post-theïsme*.

In zijn recente werk *The Insistence of God* trekt Caputo die lijn door. Caputo wil niet meer spreken over Gods existentie. God is niet een (opper)wezen dat afhankelijk van mensen bestaat in of buiten de wereld. God *insisteert*, wat betekent dat de naam van God staat voor de stem die nooit zwijgt, de stem van de ander, de stem van protest tegen onschuldig lijden. Gods insistentie zoekt existentie in de wereld.<sup>16</sup> Gods existentie in de wereld is daarom afhankelijk van mensen die zich door die stem laten aanspreken.<sup>17</sup> Caputo spreekt over een *chiasmic intertwining*<sup>18</sup>: God heeft ons mensen nodig om God te zijn en wij hebben God nodig om mens te zijn, beide zijn in hun verbondenheid van elkaar afhankelijk. Door deze wederzijdse afhankelijkheid reduceert Caputo het *event* en God niet helemaal tot het menselijke, maar de invloed van Gods naam vraagt om onze verantwoordelijkheid. Gebed is daarbij de verbinding tussen Gods insistentie en zijn existentie.<sup>19</sup> Wij kunnen in onze gebeden en tranen instemmen met de aanhoudende roepstem. De roepstem van God kan echter ook door mensen genegeerd worden. Tegelijkertijd ligt Gods macht juist in het aanhoudende roepen. Gods zijn is de belofte/dreiging van het *event*.<sup>20</sup>

God staat bij Caputo dus voor een gebeuren en een stem die ons blijft roepen om verantwoordelijk te zijn. Interessant is dat eveneens Dalferth spreekt over Gods stem die mensen aanspreekt (*Anrede*). In zijn opvatting van *Anrede* probeert Dalferth Barth met Bultmann te verbinden. De *Anrede* is verbonden met het Christusgebeuren. In dat Christusgebeuren maakt God zichzelf ervaarbaar en wordt hij tot *Anrede*. De *Anrede* is echter wel een stem die alleen verstaan kan worden vanuit het subject, door het perspectief van de bekering. De *Anrede* is dus Gods zelfopenbaring in Christus, maar tegelijkertijd wordt die *Anrede* verstaan vanuit de eerste persoon enkelvoud. Zowel de *Anrede* bij Dalferth als de insistente stem van God bij Caputo vallen niet samen met het intermenselijke. Het gaat om een sprekende werkelijkheid die mensen roept.

Er zijn echter drie grote verschillen tussen de gedachte van Gods insistentie bij Caputo en de *Anrede* bij Dalferth. 1) De *Anrede* komt van buiten de wereld. Het grote verschil met Dalferth zit daarin dat Dalferth ervan uit gaat dat er een werkelijkheid van God is buiten deze werkelijkheid. Voor Caputo is het *event* altijd een gebeuren binnen de wereld. De insistentie van God is de insistentie van de wereld. Binnen die wereld komt het onmogelijke op ons toe.

2) Bij Dalferth betekent de *Anrede* dat ik word aangesproken door iemand die mij aanspreekt, namelijk God die zichzelf bekend maakt. Insistentie betekent dat ons verlangen naar het *event* wordt opgeroepen omdat de werkelijkheid zelf een belofte in zich draagt.

---

<sup>15</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 3

<sup>16</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 27

<sup>17</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 14

<sup>18</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 14

<sup>19</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 31

<sup>20</sup> Caputo, *The Weakness of God*, 16

3) Het gaat Dalferth om de waarheidsvraag of er werkelijk sprake is van een authentiek woordgebeuren of niet. Het identificatiecriterium is het Christusgebeuren. Voor Caputo is de stem die ons roept niet te identificeren. De ervaring van Gods insistentie is een subjectieve ervaring van aangesproken zijn. Zelfs het woord God is slechts een tijdelijke behuizing voor het *event*. In zijn spreken over God probeert Dalferth het objectieve (Gods zelfopenbaring) en het subjectieve (het individuele perspectief) met elkaar te verbinden. Caputo laat het subject-object-schema geheel los. Het *event* is nooit te objectiveren. Alle spreken over het *event* kan slechts door het aan te duiden met tijdelijke, contingente woorden. Dat zorgt er echter ook voor dat Caputo ook niet helemaal in het subjectivisme beland. Immers, het gaat om de openheid voor het andere, voor andere perspectieven. Juist het *event* is bij uitstek de structuur die het subjectieve perspectief onder kritiek stelt.

#### 4.3 Conclusie

In het voorgaande zijn we tot de conclusie gekomen dat Caputo's denken vanzelf tot de volgende opvattingen leidt:

- Theologie is een radicale hermeneutiek van het dagelijks leven, met een openheid voor het onvoorziene. Religieuze teksten dienen gedeconstrueerd te worden om het *event* dat erin schuilt vrij te zetten.
- Theologie is de (theo)poëzie van het onmogelijke, de woorden evoceren het *event*.

Dat betekent het volgende voor Caputo's spreken over God:

- God is niet het hoogste zijnde of zijn zelf, maar God is het woord voor het *event*, een immanent gebeuren in de wereld, een stem die ons verlangen oproept.
- Gods macht is een zwakke macht zonder soevereiniteit.
- Gods existentie is verbonden met ons menselijke antwoord op de aanhoudende roepstem in de naam van God.
- Het *event* is nooit te identificeren -ook niet met het woord *God*-. We kunnen het *event* slechts op het spoor komen in onze tijdelijke, contingente taal en het daarmee oproepen.

## Hoofdstuk 5: Conclusie

In dit hoofdstuk proberen we tot een beantwoording te komen van de hoofdvraag van deze thesis. De hoofdvraag van die we stelden was:

Is de kritiek van Dalferth op Caputo steekhoudend – vanuit Caputo gezien?

Heeft Dalferth gelijk en komt Caputo niet tot theologisch spreken of heeft Caputo een weerwoord? Welke kritiek kunnen we vanuit Caputo leveren op Dalferth? Om deze vragen te beantwoorden hebben we verschillende stappen gezet.

In het eerste hoofdstuk hebben we gezien hoe voor Dalferth alles draait om de categorie woordgebeuren. Het gaat om het woordgebeuren waarin wij worden uitgelegd. Het authentieke woordgebeuren is dat waarin wij onszelf verstaan in Gods mede-aanwezigheid, die ervaarbaar geworden is in het Christusgebeuren. Daarom is het Christusgebeuren het identificatiecriterium voor het spreken over God. Daar spitste Dalferths kritiek op Caputo zich ook op toe. Caputo komt volgens Dalferth niet tot theologisch spreken omdat hij niet vanuit het bekeringsperspectief over God spreekt. Caputo's benadering is volgens Dalferth niet meer dan een radicale hermeneutiek van het dagelijks leven, waarin hij dus niet werkelijk tot spreken over God komt.

In het tweede hoofdstuk zagen we welke denkers Caputo het meest beïnvloed hebben. Twee namen dienden zich aan: Heidegger en Derrida. We hebben gezien hoe Caputo Heideggers kritiek op de Westerse filosofische traditie overnam en vervolgens nog een stap verder ging aan de hand van Derrida. De deconstructie van Derrida leidde echter niet tot nihilisme, maar opent juist de horizon voor het *event*. Caputo stelde dat het Derrida dáár ten diepste om ging.

In het derde hoofdstuk ging het over het *event*. Het *event* is hét onmogelijke bij uitstek dat onze categorieën ontgaat. Toch heeft Caputo wel degelijk woorden voor dat *event*. Zelfs het woord *God* is een woord bij uitstek waar dat *event* in verborgen ligt. Tegelijkertijd moet dat woord gedeconstrueerd worden om dat *event* vrij te zetten.

In het voorgaande hoofdstuk hebben we onderzocht waar dat alles dan toe leidt. Welke consequenties hebben die invloeden en uitgangspunten voor het spreken over God? En we stelden de vraag waar de verschillen met Dalferth zichtbaar worden. In dit hoofdstuk zullen we de lijnen uit het vorige hoofdstuk doortrekken.

### 5.1 Dalferth en Caputo

In deze paragraaf recapituleren we nog kort de uitgangspunten van zowel Dalferth als Caputo met betrekking tot de hoofdvraag van de thesis, namelijk de vraag naar identificatie in het spreken over God. Vervolgens zullen we in paragraaf 5.2 zien of Caputo ook een weerwoord heeft op Dalferths kritiek. In 5.3 kijken we opnieuw kritisch vanuit Dalferth naar Caputo en stellen de vragen die open zijn gebleven.

Voordat we de verschillen op een rijtje zetten moeten we stellen dat er ondanks de verschillen ook belangrijke overeenkomsten zijn tussen Dalferth en Caputo. Beiden spreken over het *gebeuren* in het kader van het spreken over God. Het gebeuren vindt plaats *in* de wereld. Zowel bij het woordgebeuren als bij het *event* gaat het om een gebeuren waarin een stem tot ons komt. Het gebeuren gaat bij Dalferth én Caputo vooraf aan ons eigen handelen en denken en zet ons leven in een ander licht. Bij Dalferth is dat het licht van de mede-aanwezigheid van God, bij Caputo is dat de open horizon van het koninkrijk van God. Er zijn ook interessante structuurovereenkomsten<sup>1</sup> tussen

---

<sup>1</sup> Deze structuurovereenkomsten worden hier beschreven in zoverre ze relevant zijn voor de hoofdvraag van het onderzoek, namelijk de vraag naar identificatie van God in uitspraken over God. De overeenkomsten tussen de denkschema's laat duidelijk de achtergrond zien van de verschillen tussen Caputo en Dalferth. De overeenkomsten en verschillen tussen de denkschema's is stof voor verder onderzoek.

het *event* bij Caputo en het woordgebeuren bij Dalferth. Het gebeuren staat zowel bij Caputo als Dalferth niet op zichzelf, maar “gebeurt” in de wisselwerking tussen verschillende polen. Bij Dalferth is er sprake van de wisselwerking *tussen oorspronkelijk woordgebeuren, Christusgebeuren en woordgebeuren*. Het *oorspronkelijk woordgebeuren* is niet meer toegankelijk, maar wordt opnieuw toegankelijk in het *Christusgebeuren*, dat het criterium is om een *woordgebeuren* te onderscheiden. Zo komen we opnieuw tot een authentiek zelfverstaan, zoals dat ons duidelijk was in het *oorspronkelijke woordgebeuren*. Bij Caputo zien we een soortgelijk schema in de wisselwerking tussen *belofte/stem, verlangen/gebed* en *event*. De werkelijkheid bevat (de *belofte* van) het *event*. De *belofte* roept ons *verlangen* op (in onze gebeden en tranen) dat uitgaat naar het *event*. Deze overeenkomsten in structuur maken echter ook meteen de inhoudelijke verschillen duidelijk. De belangrijkste verschillen zijn we tegengekomen in hoofdstuk 4:

- 1) Dalferth gaat ervan uit dat *God* een werkelijkheid buiten deze wereld is, die inwerkt op en zich openbaart aan deze wereld. Volgens Caputo is het *event* een binnenwereldlijk gebeuren dat opkomt uit de wereld.
- 2) Bij Dalferth betekent de *Anrede* in het woordgebeuren dat ik word aangesproken door iemand die mij aanspreekt: God die zichzelf bekend maakt. De *Anrede* geeft een geheel nieuw perspectief, namelijk het bekeringsperspectief. De insistentie van God betekent volgens Caputo dat ons verlangen naar het *event* wordt opgeroepen omdat de werkelijkheid zelf een belofte in zich draagt.
- 3) Voor Dalferth gaat het erom te onderscheiden tussen een authentiek woordgebeuren en een inauthentieke uitleg. Bij Caputo gaat het om radicale openheid voor het *event*.

Die verschillen sluiten aan bij Dalferths kritiek op Caputo. Die kritiek laat zich als volgt samenvatten: Dalferths voornaamste kritiek op Caputo is dat hij in zijn spreken over God/*event* niet uitgaat van een gelovig perspectief, namelijk het perspectief van de bekering, maar eerder van een algemeen toegankelijk perspectief. Het gelovige perspectief gaat uit van het aangesproken zijn door het oorspronkelijke woordgebeuren, het Christusgebeuren. Daarin maakt God zichzelf binnenwereldlijk ervaarbaar omdat hij zich identificeert met de gekruisigde.

Identificatie met het Christusgebeuren staat centraal in Dalferths theologie, maar ontbreekt volgens Dalferth bij Caputo. Identificatie betekent voor Dalferth dat uitspraken over God toetsbaar zijn aan Gods zelfidentificatie in Christus. Dat betekent dat uitspraken moeten overeenkomen met het oorspronkelijke woordgebeuren. Dat nieuwe perspectief van de bekering maakt het mogelijk om te spreken over het Woordgebeuren. De fenomenen zelf zijn niet goddelijk maar worden door het Woordgebeuren teken van Gods mede-aanwezigheid. Doordat Caputo niet uitgaat van het bekeringsperspectief komt hij volgens Dalferth niet werkelijk tot theologische uitspraken over God zelf. Caputo komt volgens hij niet verder dan een *radicale hermeneutiek van het dagelijks leven* waarin het erom gaat openheid te creëren voor het mystieke.<sup>2</sup> Dat is echter nog geen theologie, want, zoals we zagen, is theologie volgens Dalferth theocentrisch. Theologie spreekt over God, namelijk over hoe God zichzelf bekend maakt.

Voor Caputo is theologisch spreken een andere wijze van spreken, een andere taal, dan logisch-wetenschappelijke verifieerbare taal. Dat is meteen een groot verschil tussen de benadering van Caputo en van Dalferth. Voor Caputo is theologisch spreken *poëzie van het onmogelijke*. Het gaat Caputo niet om een buitenwereldlijke werkelijkheid, maar om de onmogelijkheid van het *event*. Dat *event* ligt verscholen in het gelovige spreken over God en moet daarvan losgemaakt worden. Welke rol speelt identificatie bij Caputo? Ook Caputo gebruikt de term *identificatie*.<sup>3</sup> Hij bedoelt met identificatie van het *event* tijdelijke woorden te geven aan het *event*. Het gaat om woorden die het

---

<sup>2</sup> Ingolf Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013, 189

<sup>3</sup> Caputo, *The Weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, 28

*event* niet weer in de wereld van het zelfde plaatsen maar juist een openheid creëren voor dat wat buiten onze begripshorizon valt. Daarvoor is de taal van poëzie en de taal van verhalen bij uitstek geschikt. Een belangrijk verhaal dat de rol van paradigma vervult is het verhaal van Jezus en het koninkrijk van God. Het is het verhaal uit de traditie van Caputo dat het *event* toont in het leven van Jezus. Dat is het verhaal waarin het onmogelijke mogelijk wordt. Voor het spreken over God betekent het dat God één van de namen is voor het *event*. Het gaat erom het *event* aan deze naam te ontlocken. God is naam voor de blijvende roepstem van verantwoordelijkheid. Gods existentie en afhankelijk van ons menselijk antwoord, maar ons menszijn is ook afhankelijk van de roepstem die ons blijft roepen. Dit antwoord heeft de vorm van gebeden en praktijken. Het gaat Caputo om het goede dat gebeurt in de wereld. Het *event* is een binnenwereldlijk gebeuren dat opkomt uit de structuur van de werkelijkheid.

Het is volgens Caputo niet mogelijk God/het *event* te identificeren in uitspraken over God, zoals Dalferth dat zou willen. Het is namelijk niet mogelijk om het *event* te representeren in woorden, omdat alle woorden die we aan het *event* geven tijdelijk en contingent zijn. Het is volgens Caputo zelfs verkeerdt het *event* met één tijdloos woord te willen identificeren. Dat geldt zelfs voor het woord God. Het woord God is een tijdelijke, historisch bepaalde term voor het *event*, dat juist inherent niet te identificeren valt omdat het dan geen *event* meer is, omdat dan het andere binnen de wereld van het zelfde valt. Maar we kunnen het *event* wel oproepen met woorden uit de christelijke traditie.

## 5.2 Caputo's antwoord

Caputo's theologie is inderdaad, zoals Dalferth stelt, een radicale hermeneutiek die insteekt bij het dagelijks leven. Caputo wil onze begripshorizon openbreken voor het *event*. Dalferth wil echter meer: theologische uitspraken moeten te toetsen zijn aan het Christusgebeuren waarin God zichzelf bekend maakt. Dus vanuit het perspectief van Dalferth komt Caputo inderdaad niet tot theologisch spreken omdat hij God/het *event* niet wil identificeren. Volgens Caputo vraagt het *event* juist om radicale openheid. Daarom maakt Caputo geen onderscheid tussen een gelovig en ongelovig uitgangspunt. In deze paragraaf zullen we echter betogen dat Caputo wel degelijk tot theologische uitspraken komt. In elk geval zijn Caputo's latere werken theologisch te noemen in formele zin: het is academische reflectie op de geloofstaal. Maar die formele definitie heeft in deze context niet zoveel betekenis. Het gaat er hier om te laten zien dat aan Caputo's denken theologische motieven ten grondslag liggen en theologische belangen zijn verbonden met zijn opvatting over de onidentificeerbaarheid van het *event*. Deze motieven zijn ook breder terug te vinden in de breedte van de theologie.

### 5.2.1 Caputo's verhaal

Waaruit blijkt dat Caputo's latere werken toch *theologisch* te noemen zijn? Het eerste is dat het Caputo er *juist* om gaat de verhalen en taal van de christelijke traditie opnieuw tot spreken te brengen. Het gaat hem dus juist om het vrij maken van waar het eigenlijk om gaat in het christendom, namelijk het *event*. De naam van God is een paradigmatische naam voor dat *event*. Het gaat Caputo erom wat er speelt in de bijbelteksten over het koninkrijk van God. Juist daarin probeert Caputo het hart van het evangelie naar voren te laten komen. Caputo laat juist die elementen uit de verhalen van de christelijke traditie naar voren komen die misschien te vaak naar de achtergrond zijn gedrongen. In het koninkrijk van God in het evangelie worden de hiërarchieën omgedraaid, wie vernederd is wordt verhoogd, het zwakke blijkt sterker (aanhoudender) dan het machtige in de wereld. Het verhaal van Jezus is het verhaal van het aanhoudende protest tegen het onschuldige lijden. Het gaat Caputo er juist om daar verder over na te denken. Daarmee staat Caputo ook dichtbij bijvoorbeeld de bevrijdingstheologie. Spreken over God betekent woorden geven aan het *event*, zonder dat *event* weer te beperken tot bepaalde namen of bepaalde tradities.

Het *event* is een universeel gebeuren dat overal tot stand kan komen.

Welke motieven liggen ten grondslag aan de onidentificeerbaarheid van het *event*? In Caputo's denken komen we God/het *event* op het spoor, zonder dat Caputo pretendeert dat deze woorden over het *event* de enige waarheid over het *event* representeren. Caputo gebruikt de voorgegeven taal van de christelijke traditie om het *event* op te roepen. Het *event* kan echter nooit gelijkgesteld worden met onze woorden voor dat *event*. Caputo's denken ligt hierin dicht aan tegen de negatieve theologie. Het *Anliegen* van de negatieve theologie is de opvatting dat al onze woorden voor God tekort schieten om recht te doen aan de werkelijkheid van God. Daarom kunnen we slechts spreken over God in ontkenningen. Caputo's belang is vergelijkbaar: onze woorden doen altijd tekort aan het *event* daarom moeten we de contingentie en de contextuele bepaaldheid van onze namen en woorden erkennen. Caputo laat daarbij de kern, namelijk het gebeuren, niet los, maar wel de contingente naam die dat gebeuren heeft gekregen. Juist het niet kunnen identificeren van het *event* is voor Caputo een theologisch basisgegeven. Gods transcendentie ligt juist daarin dat wij het *event*, de stem die ons roept, nooit kunnen identificeren en toe-eigenen. Het is juist het *event* zelf dat onze tijdelijke namen openbreekt en onze zekerheden verstoort.

Onder Caputo's opvattingen liggen dus theologische motieven. Het meest prominent is de gedachte dat God/het *event* nooit onder onze mogelijkheden en in onze categorieën valt. Dus we kunnen zeggen dat Caputo wel degelijk tot theologische uitspraken komt. Theologische uitspraken voor Caputo zijn woorden en verhalen die het gebeuren oproepen en herbergen. Juist in het deconstrueren van bijbelteksten komt Caputo tot een enorme rijkdom aan betekenis, waarbij het *event*, het koninkrijk van God naar voren komt. Caputo evoceert het *event* in de taal van de christelijke traditie. De kracht van Caputo's denken ligt in de principiële openheid en de continue zoektocht naar het *event*. Het laat zien dat ons kennen en benoemen altijd tekort schiet voor de dingen die wezenlijk zijn in het leven.

Dat betekent dat Caputo op een heel eigen spoor terecht komt in *The Insistence of God*. Gods existentie is zijn insistentie: God is de naam voor de stem die ons roept, de belofte in de werkelijkheid. God/het *event* wordt echter door Caputo niet gereduceerd tot het intermenselijke. Het *event* en de roepstem die daarvan uitgaat gaat aan ons vooraf. Caputo laat wel, in tegenstelling tot Dalferth, de gedachte los dat God een werkelijkheid is buiten onze werkelijkheid. Gods transcendentie betekent niet dat God buiten de wereld is, maar dat het *event* in de naam van God nooit grijpbaar is. Caputo komt zo tot een eigentijdse wijze van spreken over God, alhoewel die naam dus ook een tijdelijke naam zou kunnen blijken te zijn. In de theologie gaat het volgens Caputo niet om die naam zelf, maar om het *event* waar die naam voor staat, dat schuilgaat in die naam. Het verdwijnen van de naam betekent dan ook niet dat het gebeuren dat in die naam plaatsvindt verdwijnt. Dát is wat Caputo steeds drijft in al zijn werken.

### 5.2.2 Caputo's vragen aan Dalferth

Dat alles betekent niet dat het denken van Caputo geen vragen meer oproept. Eerst willen we echter nog een stap verder gaan en vanuit Caputo enkele kritische vragen stellen aan Dalferth.

1. De eerste vraag gaat uit van Caputo's opvatting dat juist de naam van God altijd aan de kant staat van dat wat niet is, aan de kant van de machtelozen. Juist vanuit deze opvatting is er een kritische vraag te stellen over Dalferth's wetenschappelijk gelieerde theologie. Staat deze theologie daarmee niet teveel aan de kant van de status quo en de machthebbers? Is dergelijke theologie nog wel kritisch naar de maatschappij?

2. Een belangrijk kritiekpunt is Dalferth's opvatting van de bekering. Voor Dalferth is de bekering de radicale omkeer waar vanuit het leven in Gods aanwezigheid wordt ervaren. Echter, elk mens neemt steeds verschillende perspectieven in, in verschillende contexten. Iemand ervaart zichzelf niet alleen als gelovige, maar ook als burger, als man of vrouw, enzovoorts. Is het gelovige perspectief niet slechts één perspectief van de vele?

3. Voor Dalferth gaat het spreken over God over de categorie van het mogelijke. Het mogelijke staat in tegenstelling tot het werkelijke. Waar Caputo -evenals Derrida- over spreken is de paradoxale categorie van het onmogelijke. Het onmogelijke is dat wat onze horizon overstijgt. Het denken van Caputo opent werkelijk de wereld van de onmogelijke mogelijkheden.

4. Een laatste vraag is de vraag naar het gebruik van taal. Enerzijds lijkt Dalferth in aansluiting op de hermeneutische theologie uit te gaan van de taalfilosofie van de late Heidegger waarbij taal niet slechts een instrument is om zich uit te drukken. Het zijn geeft zichzelf te verstaan in de taal. Anderzijds gaat Dalferth uit van de analytische taalfilosofie waarbij taal bij uitstek een instrument is om realiteiten aan te duiden. Hoe verhouden die twee zich tot elkaar? Juist Heidegger was kritisch tegenover logica als een 'afgeleide' vorm van taal. Biedt een meer postmoderne opvatting van taal niet juist een kans voor de theologie?

### 5.3 Dalferth's versus Caputo: open vragen

We zagen tot nu toe dat Caputo wel degelijk een (theologisch) antwoord heeft op de kritische vragen van Dalferth. Ook Caputo's opvattingen hebben een theologisch belang. Tegelijkertijd blijven er vragen open ten aanzien van de theologie van Caputo.

1. Caputo's theologie is een hoogst persoonlijke, gedeconstrueerde versie van het christendom. Dat is legitiem en ook niet uniek. Welke theologie uit de kerkgeschiedenis is er niet een persoonlijke versie van de overgeleverde tradities. Tegelijkertijd bleef de vraag overeind staan hoe Caputo zich verhoudt tot de kerk wereldwijd en door de tijd heen. Wat ontbreekt in de theologie van Caputo is een idee van een gemeenschap van mensen met een gedeelde traditie. Het *event* is een hoogst persoonlijke ervaring. Dalferth's belang is juist wat het gedeelde spreken over God is. Kuipers stelt eveneens de vraag naar de plaats van gemeenschap in Caputo's *Prayers and Tears*.<sup>4</sup> Caputo erkent dat er een gemeenschap nodig is met een eigen taal.<sup>5</sup> Tegelijkertijd geeft Caputo vooral voorrang aan de deconstructie en blijft kritisch tegenover concrete religieuze gemeenschappen. Dat is een legitieme positie, maar Caputo gaat soms uit van een karikatuur van religieuze gemeenschappen.<sup>6</sup> De vraag blijft waar de verbinding ligt met de gemeenschap die de kerk is.

2. Een groot verschil tussen Caputo en Dalferth zit in hoe het gebeuren wordt benoemd. Voor Caputo is het gebeuren het *event*, het gebeuren dat van de ander komt, van buiten onze horizon, dat onze wereld openbreekt. Dalferth gebruikt de termen *Wortgeschehen* en *Sprachereignis* waardoor het gebeuren ook een inhoud krijgt. Het gebeuren voor Dalferth is het gebeuren waarin de mens wordt aangesproken, wat aansluit bij het begrip *Anrede*, wat Dalferth in zijn vroege werken vaak gebruikt. De inhoud van die *Anrede* wordt bepaald door het oorspronkelijke woordgebeuren. Dat geeft een meer inhoudelijke kwalificatie aan het *event*. Daarbij blijft er voor Caputo de vraag over wat de precieze inhoud is van het *event*? Zijn er ook zaken die niet tot de *event* behoren? Hoe

---

<sup>4</sup> Ronald Kuipers, *Dangerous safety, safe danger*, in: James Olthuis (red.), *Religion with/out religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, Londen: Routledge, 2002, 20vv

<sup>5</sup> Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 68, citaat bij: Ronald Kuipers, *Dangerous safety, safe danger*, in: James Olthuis (red.), *Religion with/out religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, 27

<sup>6</sup> Kuipers, *Dangerous safety, safe danger*, in: Olthuis, 29



contingent zijn eigenlijk de woorden die Caputo zelf gebruikt<sup>7</sup> voor dat *event*?

3. Een vraag die in het verlengde daarvan ligt is hoe wezenlijk de naam van God is voor christelijke theologie? Is die naam niet zó paradigmatisch dat er met die naam iets wezenlijks verdwijnt? Zou Caputo's theologie zonder de naam God kunnen?

4. Een laatste vraag die open blijft is de relatie tussen fenomenologie, hermeneutiek en theologie. Is theologisch spreken een eigen deelgebied? Is fenomenologie geschikt om theologisch te spreken of gaat theologie over meer? Dat is een vraag die verdere bestudering verdient.

## 5.4 Eindconclusie

- Er zijn drie grote verschillen te noemen tussen Caputo en Dalferth:
  - 1) Dalferth gaat ervan uit dat *God* een werkelijkheid buiten de wereld is. Gods werkelijkheid werkt in op onze werkelijkheid door het woordgebeuren. Voor Caputo is *God* een woord voor het *event*. Het *event* is een werkelijkheid binnen deze wereld en zelfs een onderdeel van deze wereld, alhoewel het *event* niet samenvalt met het intermenselijke.
  - 2) Bij Dalferth betekent de *Anrede* dat ik word aangesproken door iemand die mij aanspreekt. Dat brengt de bekering teweeg. Insistentie betekent dat ons verlangen naar het *event* wordt opgeroepen omdat de werkelijkheid zelf een belofte in zich draagt.
  - 3) Het gaat Dalferth om de waarheidsvraag of er werkelijk sprake is van een authentiek woordgebeuren of niet. Het identificatiecriterium is het Christusgebeuren. Voor Caputo is het *event* niet te identificeren.
- Caputo's denken wordt goed beschreven door Dalferth: het gaat Caputo om een *radicale hermeneutiek van het dagelijks leven*, waarbij Caputo openheid wil creëren voor het *event*.
- Caputo komt toch tot theologische uitspraken omdat hij juist probeert op het spoor te komen waar het in de taal van de christelijke traditie over gaat. Theologische motieven liggen ten grondslag aan Caputo's denken. Het gaat er voor Caputo om juist het *event* waar het over gaat in de taal van de christelijke traditie vrij te maken.
- Juist het niet kunnen identificeren van het *event* is voor Caputo een theologisch basisgegeven. Gods transcendentie ligt juist daarin dat wij het *event*, de stem die ons roept, nooit kunnen identificeren en toe-eigenen.
- Vanuit Caputo's denken zijn ook kritische theologische vragen te stellen aan Dalferth.
- Er blijven open vragen vanuit Dalferth naar Caputo toe die interessant zijn om verder te onderzoeken.
- De basale verschillen tussen Dalferth en Caputo, zoals hierboven geformuleerd zijn tot op zekere hoogte onoverbrugbaar. Het is een kwestie van persoonlijke positiebepaling waar men zelf staat.

---

<sup>7</sup> Woorden als gastvrijheid, vergeving, gift, etc. Zie hoofdstuk 3.



## Hoofdstuk 6: Evaluatie en nawoord

### 6.1 Evaluatie

In deze thesis is de theologie van Caputo onderzocht aan de hand van een literatuurstudie. De leidende vraag naar de theologie van Caputo kwam uit *Radikale Theologie* van Ingolf Dalferth. Aan het begin van deze scriptie stelden we ons enkele doelen voor ogen:

- Onderzoek te doen naar de consequentie van de keuze van Caputo de identificatie van God in uitspraken over God los te laten om te onderzoeken of Dalferths kritiek op Caputo steekhoudend is.
- Nadenken over het christelijke spreken over God binnen de theologie.
- Nadenken over het christelijk spreken over God in een postmoderne context.
- Het in gesprek brengen van theologen uit twee geheel verschillende tradities.

Om te beginnen met het laatste doel: het is gelukt om deze twee totaal verschillende theologen beide te raadplegen over één onderwerp en daar een conclusie uit te trekken. Er bleven aan het einde nog vele onbeantwoorde vragen over.

Er is in deze thesis nagedacht over het christelijk spreken, zowel binnen de theologie als wetenschappelijk vakgebied alsook breder in de maatschappelijke context van een postmoderne samenleving.

Het belangrijkste doel werd hierboven het eerste genoemd. Die vraag is onderzocht in deze thesis. Dalferth stelt de kritische vraag of Caputo werkelijk tot theologisch spreken komt. We hebben de achtergrond van deze kritiek onderzocht en vervolgens het begrip *event* bij Caputo onder de loep genomen. Achtereenvolgens kwamen de bronnen, het begrip zelf en de gevolgen voor het spreken over God aan bod. We concludeerden dat Dalferths kritiek slechts vanuit één perspectief steekhoudend was, Caputo komt vanuit zijn eigen kader tot legitieme theologische vragen en antwoorden. We hebben in alle breedte gezien wat de consequenties zijn van Caputo's uitgangspunt bij Derrida's deconstructie.

Verder heeft deze thesis inzichten opgeleverd over het nadenken over God als 'gebeuren'. Ten slotte biedt deze scriptie inzichten als het gaat over vragen rondom het spanningsveld identiteit versus pluraliteit in de kerk.

Deze literatuurstudie heeft een duidelijke conclusie opgeleverd met nieuwe inzichten in de theologie van Caputo die de positie van Caputo verduidelijkt aan de hand van de kritische vragen van Ingolf Dalferth. Daarnaast zijn er nieuwe vragen opgeworpen over het denken over postmoderne theologie, de verhouding tussen theologie, fenomenologie en hermeneutiek en vragen rondom taal filosofie en theologie.

### 6.2 Nawoord

Deze thesis begon met een persoonlijke inleiding met vragen naar zowel Caputo als Dalferth. Op die vragen kom ik nu terug. In deze thesis is duidelijk geworden dat Caputo tot eigen theologische uitspraken komt vanuit zijn eigen postmoderne denkkader, maar dat er vragen open blijven. De belangrijkste vraag wat mij betreft is de vraag naar hoe Caputo zich verhoudt tot de christelijke traditie. Blijft zijn theologie een kritisch, deconstruerend perspectief. Laat Caputo ook ruimte voor confessionele theologie?

Het postmoderne eigentijdse denkkader van Caputo is een voortdurende uitdaging. Het denken van Derrida confronteert ons met de grenzen van ons eigen denken. Derrida en Caputo laten ons nooit

met rust, ze sturen ons ons voortdurend op weg om verder te denken. Dát is de kracht van Caputo. Zijn geschriften zijn evocatief en provocatief. Caputo confronteert ons met onze eigen eindige taal voor God en onze neiging om de werkelijkheid van God op te sluiten in onze eigen taal om die taal vervolgens te gebruiken als zelfrechtvaardiging voor onze ongerechtigheden. Caputo opent juist een perspectief voor dat waar de kerk soms geen oog voor heeft gehad: de mensen die niet meetellen in de samenleving.

Daarnaast stelt Caputo de onvermijdelijke vraag waar elke theoloog en gelovige voor staat, de vraag van Augustinus: *What do I love when I love my God?*<sup>1</sup> Caputo dwingt mij als gelovige en theoloog ertoe het woord God niet lichtvaardig te gebruiken en kritisch te kijken wat we eigenlijk daarmee bedoelen wanneer we 'God' zeggen. Caputo laat zien dat de werkelijkheid van God/het *event* ons overkomt, van buiten onze eigen begripshorizon. Het gebeuren in de naam van God doorbreekt ons beperkte kennen en benoemen. Dat maakt Caputo ook bij uitstek een theoloog voor een post-christelijke samenleving, waar het niet meer vanzelfsprekend is om de naam van God in de mond te nemen. Dat dwingt theologen ertoe zichzelf de vraag te stellen waar men het eigenlijk over heeft.

Wat echter mijns inziens bij Caputo soms lijkt te ontbreken is de verbinding met de gemeenschap van de kerk. Caputo stelt dan wel dat de deconstructie niet alleen negatief is, voor hem blijft deconstructie ook vaak een kritisch, afstandelijk perspectief. Caputo blijft daarin vaak de academische criticus. Caputo laat mijns inziens te weinig ruimte voor de eigenheid van de taal van de traditie en haar opvattingen. Natuurlijk moet die taal altijd weer kritisch onder de loep worden genomen. Traditie is het geheel van overgeleverde taal die weer in een nieuwe context wordt meegebracht en opnieuw betekenis krijgt. Caputo zit vooral op die laatste pool.

Wat mij daarentegen aanspreekt in de theologie van Dalferth is, naast de subtiliteit en academische helderheid, de ruimte die hij laat voor het confessionele spreken over God, een taal die voor mij op theologisch vlak de taal is geworden om te spreken over God. Daarbij blijven er ook vragen bestaan, bijvoorbeeld naar hoe absoluut dat bekeringsperspectief eigenlijk is. Of is het gewoon één van de vele perspectieven die we in kunnen nemen? Het risico van Caputo's theologie is dat hij mensen met hun illusies hen ook de taal ontnemt om überhaupt te spreken over de werkelijkheid van God/het *event*. Caputo gebruikt in *The Insistence of God* de gedachte van Hegel dat religieuze voorstellingen in contingente taal beschrijven wat er in het *event* gaande is. De vraag is of hiermee de eigenheid van gelovige taal niet wordt gedevalueerd.

Daarbij is het de vraag wat er gebeuren zou als het woord God helemaal zou verdwijnen uit de theologie van Caputo. Voor mijzelf is het woord God toch wezenlijk voor de christelijke theologie. In ons spreken over het *event* kunnen we niet om de voorgegeven taal heen. Daarnaast kan ik persoonlijk niet heen om de gedachte dat de werkelijkheid van God een sprekende werkelijkheid is die buiten deze werkelijkheid staat en zich meedeelt aan mensen. Wat dat betreft sta ik persoonlijk dicht bij Dalferth, maar dan wel met het denken van Caputo als kritische tegenpool in mijn achterhoofd. Het is mijns inziens legitiem om binnen een traditie in alle voorlopigheid bepaalde kaders te stellen waar we wel en niet over spreken als we de naam van God noemen.

De basale verschillen tussen Dalferth en Caputo, zoals geformuleerd in paragraaf 5.1 zijn tot op zekere hoogte onverenigbaar. Het is een kwestie van positiebepaling, een kwestie van een keuze, waar iemand staat. Het doel van dit onderzoek was aan te tonen dat Caputo toch tot theologische uitspraken komt, hoe men dit resultaat ook mag evalueren. Het is van belang dat het gesprek

---

<sup>1</sup> John D. Caputo, *What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, in: John D. Caputo, Mark Dooley, Michael J. Scanlon, *Questioning God*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, 291

gaande blijft.

Mijn onderzoek ging over de identificatie van God in uitspraken over God. In het denkproces ben ik tot de conclusie gekomen dat beide polen nodig zijn: zowel de (tijdelijke) identificatie alsook het besef dat al onze identificatie contingent, tijdelijk en beperkt is. We hebben concrete taal over God nodig. We staan als mensen binnen een bepaalde traditie, met de taal die ons is gegeven. Die taal is wezenlijk voor ons spreken over God. Zonder de voorgegeven woorden kunnen we het gebeuren maar moeilijk op het spoor komen. Tegelijkertijd moet die taal altijd weer onder kritiek gesteld worden. Ik zou zelfs willen stellen dat het de werkzaamheid van God is dat onze beperkte taal en begrip altijd weer opengebrouwen wordt. Dat is een denkvorm die ik ontleen aan Noordmans: God geeft ons gestalten/vormen, we kunnen niet leven zonder bepaalde vormen. Tegelijkertijd is het de Geest die altijd weer onze gestalten doorbreekt.<sup>2</sup> Daarmee kom ik tot de conclusie dat we in de kerk beide polen nodig hebben, zowel Dalferth als Caputo. Zelf sta ik theologisch wat dichterbij Dalferth, maar Caputo's denken is een blijvende uitdaging.

---

<sup>2</sup> H.W. de Knijff, *Geest en gestalte: O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband*, Kampen: Kok, 1985

## Bibliografie

### Boeken:

H.S. Benjamins, *Eén en ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2008

John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*, Bloomington, Indiana University Press, 1987

John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without religion*, Indianapolis: Indiana University Press, 1997

John D. Caputo, *The Weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006

John D. Caputo, *The Insistence of God: A theology of perhaps*, Indianapolis: Indiana University Press, 2013

John D. Caputo, Gianni Vattimo, Jeffrey W. Robbins, *After the Death of God*, New York, Columbia University Press, 2007

Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte : zur Grammatik der Christologie*, Tübingen: Mohr, 1994

Ingolf U. Dalferth, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006

Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2010

Ingolf U. Dalferth, *Umsonst: Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011

John Hick, *The Myth of God Incarnate*, Philadelphia: Westminster Press, 1977

H.W. de Krijff, *Geest en gestalte: O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband*, Kampen: Kok, 1985

Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam: Olympus, 2010

### Artikelen:

H.S. Benjamins, "Het wonder van het goede woord. Anrede als theologisch kernbegrip" in: Maarten den Dulk e.a., *Verlegen om een goed woord. Onderweg met Gerrit de Krijff*, Zoetermeer 2013, p. 36-46

John D. Caputo, *What do I love when I love my God? Deconstruction and Radical Orthodoxy*, in: John D. Caputo, Mark Dooley, Michael J. Scanlon, *Questioning God*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, 291-316

Ingolf U. Dalferth, "I determine what God is!" *Religion in the Age of "Cafeteria Religion"*, *Theology Today*, 57 (2000), 5-23

Ingolf Dalferth, *Gott für uns*, in: Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Grosshans, Eberhard Jüngel, *Denkwürdiges Geheimnis: Beiträge zur Gotteslehre: Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004

David Giocochea, *Caputo's Derrida*, in: James Olthuis (red.), *Religion with/out religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, Londen: Routledge, 2002

Jan Rohls, *Sprachanalyse und Theologie bei I.U. Dalferth*, in: *Theologische Rundschau* 55 (1990), 200-217

John Webster, *Review: Becoming Present: An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, *Ars Disputandi*, vol.8 (2008)

*Internet:*

<http://instareyog.blogspot.nl/2013/08/barnett-newman-part-1.html> (d.d. 1-4-2017)

<https://plato.stanford.edu/entries/derrida/> (d.d. 15-3-2017)

Willem Maarten Dekker, *Hermeneutische theologie als hedendaagse vertolking van het Sola Scriptura*, <https://willemmaartendekker.com/theologie/hermeneutische-theologie-als-hedendaagse-vertolking-van-het-sola-scriptura/> (d.d. 1-11-2016)